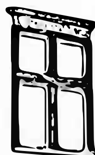
ANTICHITA' ALTOADRIATICHE
XII

AQUILEIA E L'ORIENTE MEDITERRANEO

1
TESTO



CENTRO
DI ANTICHITÀ
ALTOADRIATICHE
CASA BERTOLI
AQVILEIA

UDINE
ARTI GRAFICHE FRIULANE
1977

ATTI DELLA VII SETTIMANA
DI STUDI AQUILEIESI

24 aprile - 1 maggio 1976

Nei nostri corsi annuali siamo usciti una volta dall'ambiente adriatico per studiare i rapporti di Aquileia con l'Africa. Ne usciamo ancora con una meta certo più attraente e più ampia. Multiformi gli aspetti come molte le sedi: la Grecia, l'Asia minore, la Siria, la Palestina, l'Egitto. Forse il tema è stato troppo vasto, ma il volume che presentiamo testimonia che quanti hanno dato il loro contributo alla « Settimana » lo hanno fatto con ricchezza di indagine oltre che con il sempre apprezzato entusiasmo. In primis Luigia Achillea Stella, che ha aperto il corso, emerita da quest'anno, dopo aver per 29 anni tenuto la cattedra di letteratura greca nella nostra Facoltà di Lettere di Trieste.

Il mondo dell'oriente mediterraneo, che ha permeato di sé l'alto Adriatico come l'intera val Padana, specialmente in età cristiana, si è spiegato con la ricchezza dei suoi apporti ai numerosi partecipanti (133 quest'anno) al corso. Il quale ha, come di consueto, avuto l'appoggio della Regione Friuli-Venezia Giulia, dell'Università di Trieste, delle amiche amministrazioni comunali di Aquileia e di Grado. Ma non nascondiamo che qualche altro apporto nazionale e regionale avremmo desiderato concorresse ai nostri non piccoli sforzi perché la voce di Aquileia fosse più sicura e più chiara.

Il Direttore del Centro
MARIO MIRABELLA ROBERTI

Come di consueto la sensibilità delle Arti Grafiche Friulane e l'aiuto generoso del dr. Sandro Piussi, mio assistente nell'Università di Trieste, hanno collaborato alla riuscita di questo XII volume.

INDICE

PROGRAMMA

SABATO 24 APRILE

Inaugurazione. Prolusione:

L.A. Stella, *Miti greci dallo Ionio all'alto Adriatico.*

Visita al Foro e al Porto di Aquileia.

S. Ferri, *La funzione dell'Adriatico nel movimento migratorio della protostoria.*

F. Cassola, *Aquileia e l'Oriente mediterraneo.*

DOMENICA 25 APRILE

G.A. Mansuelli, *Urbanistica ellenistica e norditalica.*

Visita alla Basilica Patriarcale.

B. Forlati Tamaro, *Iscrizioni greche di siriani a Concordia.*

L. Cracco Ruggini, *Ebrei e orientali in Aquileia.*

LUNEDI' 26 APRILE

M.C. Budischovsky, *Les cultes orientaux à Aquilée et leur diffusion en Vénétie et en Histrie.*

L. Quaglino Palmucci, *Architettura sepolcrale dell'Asia Minore: rapporti con Aquileia.*

Visita al Sepolcreto della Via Annia.

G. Cavalieri Manasse, *Elementi ellenistici nell'architettura romana tardorepubblicana di Aquileia.*

C. Dolzani, *Influssi di origine egiziana nell'ambiente artistico di Aquileia.*

MARTEDI' 27 APRILE

G. Sena Chiesa, *Gemme romane di cultura ellenistica.*

C. Calvi, *Motivi alessandrini nelle arti minori di Aquileia.*

Visita al Museo Nazionale.

L. Bertacchi, *Il mosaico aquileiese del Buon Pastore «dall'abito singolare».*

S. Piussi, *Il Santo Sepolcro di Aquileia.*

MERCOLEDI' 28 APRILE

Y.M. Duval, *Aquilée et la Palestine.*

G. Biasutti, *Aquileia e la Chiesa di Alessandria.*

Seminarium Aquileiense.

F. Thelamon, *Modéles de monachisme oriental selon Rufin d'Aquilée.*

G. Cuscito, *Aquileia e lo scisma dei Tre Capitoli.*

GIOVEDI' 29 APRILE

Partenza per Grado.

Nella sala della Biblioteca civica Falco Marin:

M. Mirabella Roberti, *Apporti orientali nell'architettura paleocristiana della metropoli di Aquileia.*

S. Tavano, *Le cattedre di Grado e le culture artistiche del Mediterraneo orientale.*

Visita ai monumenti paleocristiani di Grado.

Concerto d'organo del maestro prof. Giuseppe Scarpat nel Duomo di Grado.

VENERDI' 30 APRILE

D. Gioseffi, *Gli affreschi della cripta di Aquileia fra Oriente e Occidente.*

F. Sforza Vattovani, *Persistenze italobizantine nella pittura duecentesca dell'alto Adriatico.*

Visita alla Basilica di Monastero.

G. Riccioni, *Capolavori della ceramica greca nell'alto Adriatico.*

C. Gaberscek, *Riflessi sassanidi nella scultura altomedievale dell'alto Adriatico.*

SABATO 1 MAGGIO

Gita a Caorle.

ISCRITTI

ALLA VII SETTIMANA DI STUDI AQUILEIESI

dott. Paolo ACHILLINI, Milano - Evelina AGNOLI, Monfalcone - Renata ALLIEVI, Milano - * dott. Giovanna ALVINO, Roma - arch. Alberto ALPAGO NOVELLO, Milano - dott. Luisa FERRERIO ALPAGO NOVELLO, Somma L. - avv. Enrique AZUELA, Naucalpan Tepozotlan (Mexico) - dott. Andrea BALANZA, Trieste - Dante BARALDI, Vigevano - Maria BARALDI, Vigevano - Giuseppe BARIGAZZI, Milano - dott. Maria BARROCU, Udine - Licia BASELLI, Milano - rag. Pier Camillo BERETTA, Milano - Romana BERTOCCHI, Brescia - * Patrizia BEVILACQUA, Trieste - Roberta BIANCO, Firenze - Virginia BIASSONI, Milano - dott. Lidia BISIACH, Cividale - ins. Mario BLASCO, Trieste - Edda BLASCO, Trieste - Matteo BONA, Iseo (Brescia) - prof. Giorgio BONAMENTE, Assisi - Maria BONDI, Milano - prof. Irma BORTOLOTTO, Udine - Giuseppina BRICHETTI, Milano - * dott. Gabriella BUCCO, Udine - dott. M. Christine BUDISCHOVSKY, Parigi - ins. Egle CALDERONI, Milano - * dott. M. Linda CAMMARATA, Roma - prof. Maurizio CAPPELLIN, Padova - Maria CATTANEO, Milano - dott. Simonetta CARNEVALI, Udine - * dott. M. Cristina CAVALIERI, Roma - Daniela CERITALI, Trieste - Rossella CIVRAN, Trieste - Alessandro COGO, Staranzano (Gorizia) - prof. Ester COMPAGNONI, Milano - prof. Carlo CORBATO, Trieste - dott. Marina CORBATO, Trieste - Anna CORRELLA, Milano - Enrico COVA, Milano - Edoardo CREVATIN, Trieste - Oliana CREVATIN, Trieste - dott. Amalia D'ARONCO, Udine - dott. M. Grazia DAVANZO, Milano - don Santo DE CANEVA, Basiliano (Udine) - Gabriella DELLA SORTE, Cervignano (Udine) - arch. Serena DEL PONTE, Trieste - dott. Michael DONDERER, Roth - * dott. Giuliana FACCHINI, Milano - Anita FELICI, Milano - Ernesto GALLI, Crema - don Ettore GAMALERO, Crusinallo (Novara) - prof. Ausonia GAMBERINI, Milano - p. ind. Cesare GAIOTTO, Vaiano Cremasco - dott. Alda GASPARETTO, Udine - prof. Caterina GEROMETTI BIANCHI, Trieste - arch. Pier Luigi GEROSA, Rogeno (Como) - Idilia GIACCA, Trieste - prof. Alberto GRILLI, Milano - Cristina HOFMAN, Ispra (Varese) - Luciano IACUMIN, Aquileia - prof. Geda JACOLUTTI, Udine - * dott. Stefania JORIO, Milano - * dott. Branko KIRIGIN, Spalato - * dott. M. Giuseppina LAURO, Roma - dott. Paola LAVIZZARI PEDRAZZINI, Milano - Sergio LAZZARINI, Como

- prof. Giovanna LAZZARO, Udine - prof. Giovanni LETTICH, Trieste - prof. Aurora LETTICH ZIMARELLI, Trieste - prof. Laura LIMONTA, Milano - prof. Angelo LIPINSKI, Roma - * dott. Marina LUPINI, Trieste - Erminia MALGRATI, Milano - * dott. Emilio MARIN, Spalato - prof. Anna MARTIRENGO MARQUET, Monfalcone - dott. Franca MASTROPIERRO, Firenze - dott. Radmila MATEIČIĆ, Fiume - prof. Eligio MATTIUSSI, Monfalcone - dott. Nadia MAZZER, Udine - dott. Claudio MAZZOLI, Trieste - Enrico MAZZOLI, Trieste - dott. Danilo MAZZOLENI, Roma - ins. Adolfo MEDI, Milano - Giuseppina MEDI, Milano - ins. Irma MENEGOTTI, Milano - dott. Laura MICELI, Como - arch. Luciano MINGOTTO, Oderzo (Treviso) - dott. Lia MIRABELLA ROBERTI, Milano - * dott. Diego MIRARCHI, Trieste - p. ind. Piero MORO, Milano - prof. Grazia NOVARO, Trieste - prof. Silvio PANCIERA, Roma - prof. Mara PANCIERA BONFIOLI, Roma - ins. Silvana PAOLI ZUCCA, Udine - Anita PAPI, Conegliano (Treviso) - geom. Aldo PASINI, Milano - Elena PASINI, Milano - Maddalena PASCOLETTI MALNI - prof. Massimiliano PAVAN, Roma - * Patrizia PIANI, Trieste - Adalberto PICCOLI, Brescia - rag. Renata PIGNATELLI, Trieste - dott. Italo PIGNATELLI, Trieste - dott. Sandro PIUSSI, Udine - dott. Rosanna PRETA, Fermo (Ascoli Piceno) - rag. Luigi PRETI, Milano - geom. Giuseppe PRINA, Milano - prof. Luigi PROSDOCIMI, Milano - ins. Giuseppina QUADRELLARO VOLPE, Milano - prof. Duje RENDIĆ MJOČEVIĆ, Zagabria - * dott. Ante RENDIĆ MJOČEVIĆ, Zagabria - * Viviana ROCCO, Trieste - dott. Sergio RONCI, Roma - dott. Carla SALVETTI, Roma - * dott. Marina SAPELLI, Milano - prof. Jaroslav ŠAŠEL, Lubiana - Anna ŠAŠEL, Lubiana - * dott. sac. Cesare SCALON, Udine - dott. Franca SCOTTI MASELLI, Trieste - Renata SEGRE, Milano - * dott. Vinko ŠTRKALJ, Zagabria - dott. Françoise THELAMON, Rennes - ins. Bruna TOMASINI, Gorizia - * dott. Rita URPI', Costarica - dott. Raimondo VALESIO, Paularo (Udine) - dott. Alberina VALLIN, Milano - Loredana VARONE, Trieste - * dott. Maria VISINTINI, Visinale (Pordenone) - dott. Laura ZUCCOLO, Udine - ins. Paola ZOTTI, Monfalcone - Laura ZUPPINGER, Milano.

I partecipanti indicati con * hanno fruito di un contributo del Centro.

AQUILEIA
E L'ORIENTE
MEDITERRANEO

Silvio Ferri

LA FUNZIONE DELL'ADRIATICO NEL MOVIMENTO MIGRATORIO DELLA PROTOSTORIA

Vorrei cominciare proprio, attraverso una propedeutica molto elementare, a fissare bene che cosa si deve intendere per Protostoria. Protostoria è qualche cosa che è prima della storia, che conosciamo attraverso i testi e quando cessa la Preistoria, che è una cosa che si ferma semplicemente ai manufatti ed è incapace di passare al di là dei manufatti. Però i limiti cronologici di questi due concetti (quand'è che finisce la Preistoria e comincia la Storia arcaica) variano a seconda delle regioni, topograficamente. Certe volte la Protostoria può cominciare nel 2000/2500 a. C. e anche prima, e certe volte bisogna scendere al 500/600 a. C. Perché? Perché manca un concetto, un'aliquota, un criterio speciale. Per me questo criterio speciale è l'etnografia, è il nome di un popolo o di un re. Il nome di un popolo o di un personaggio (che prima non c'era) fa sì che da quel momento incominci il concetto di Protostoria. Poi diventerà storia quando c'è la battaglia, c'è la descrizione di fatti costituzionali, formazione di stati, ecc.

Una preistoria col nome di Siculi, Liburni, Veneti (chi vi pare) diventa Protostoria. Soltanto che la Protostoria dei Siculi per me comincia (tanto per fare una cronologia sommaria) verso il 2000/1800 a. C., quella dei Veneti un poco dopo; non può cominciare prima del 1200/1100, come Protostoria. E ci sono altri casi in cui bisogna scendere ancora di più, in epoca storica, non dico La Tène, ma poco meno. Quindi per me la Protostoria incomincia soltanto quando c'è il nome di un popolo a cui affibbiare, appaiare qualche cosa, un movimento, uno stanziamento, qualche cosa del genere. Ciò detto, e facendo perno sopra il popolo, ne viene una grave conseguenza metodologica, lo riconosco per

primo: bisogna ammettere come postulato indiscutibile, le migrazioni dei popoli. Sulle migrazioni cominciano le liti degli archeologi e dei non archeologi.

C'è chi le vuole e chi non le vuole. Ci sono; tutto sta ad accettarle, oppure a volerle non riconoscere e dire che non ci sono, anche se ci sono. Le migrazioni, almeno per noi, riferendoci soltanto al nostro mondo, generalmente hanno un punto di partenza che è tra il Caspio, l'Aral (parlo degli Indoeuropei), e naturalmente — mentre si hanno diramazioni verso il Nord, l'Est e il Sud (l'India) — a noi interessano quelle che vanno verso l'Ovest, che si dirigono verso il Centro Europa e le quattro Penisole che guardano il Mediterraneo. Perché le migrazioni che vanno verso Ponente sono le più importanti per noi ma sono anche le più massicce, sono le più qualificate, le meglio riuscite (quelle che riescono meglio), le migrazioni dei popoli scelti.

Perché? Anche qui, è una questione forse troppo personale, ma l'Occidente, nella religione di un primitivo, rappresenta sempre qualche cosa di speciale; anzitutto il sole occiduo è sempre più caldo del sole che nasce e quindi serve maggiormente (la posizione verso Occidente serve meglio per l'agricoltura), ma poi c'è un'altra questione: il sole che cade è il cammino che fa un ente, un ente solare, un dio solare, il quale tramonta e muore nel mare, ma dopo 12 ore rispunta fuori dall'altra parte, quindi rinasce sempre. Ora, un ente, una qualità, una particolarità che hanno avuto sempre tutti i popoli in qualsiasi momento della loro vita, ma specialmente questi Indoeuropei che avevano già cessato di essere semplicemente delle persone che conoscevano la vita, ma conoscevano già una dicotomia fra corpo e anima, per questi l'Occidente ha avuto sempre una grande importanza, perché all'Occidente vanno quelle parti della persona che non marciscono, quelle parti che non marciscono sotto terra o che non vengono bruciate; quelle vanno verso Occidente, verso l'Oceano. Quindi le migrazioni che vanno verso Occidente sono le migliori, le più numerose e famose e quelle che interessano di più. Cosa avviene a queste migrazioni quando arrivano nel CentroEuropa? Trovano le quattro penisole benedette dal sole,

dal mare interno, famose per l'agricoltura e per tutte le cose, e scendono nelle quattro penisole: Anatolia, più indirettamente, poi la Penisola Balcanica, la nostra e l'Iberia.

Che cosa succede? Succede che i popoli si dividono, così come capita, quando arrivano, al punto della divisione. Ma, voi mi direte, non arrivano tutti insieme? Mai! La migrazione avviene sempre saltuaria, ogni dati anni, ogni tribù manda via il di più; quelle che non possono stare nel *numerus clausus*, nel numero chiuso della tribù: 200/300 persone, 40/50 donne quante ne bastano per assicurare la prolificazione, 150/200 guerrieri; il di più viene abolito al momento che nasce, vien dato in pasto ai cani (ci sono documenti che parlano di questo anche per gli Indoeuropei stessi, anche per i nostri avi) e vengono mantenute solo quelle persone, maschi e femmine, che servono per l'uso e per poter sussistere. Poi con il tempo naturalmente cessarono di ucciderli ed ogni 15/20 anni mandavano avanti il di più della popolazione: era il cosiddetto *ver sacrum*; questo *ver sacrum* le fonti nostre (i latini, Plinio, ecc.) dicono che era proprio dei Sabini, ma tutti l'avevano!

Tutti gli Indoeuropei hanno fatto le migrazioni con il *ver sacrum*, cioè ogni 15/20 anni mettono insieme tutti i giovani che siano di più e li spediscono: che camminino e piantino, fondino una nuova colonia della tribù, coltivino, ecc. Quando sono passati 20 anni arriverà un'altra ondata che manderà avanti quelli e così avviene per gemmazione tribale questo movimento verso Occidente, così come verso gli altri punti cardinali. Succede che alcuni si fermano nel Centro-Europa, altri di quelli che sono nel Centro-Europa (la lingua è presso a poco indoeuropea, ma le variazioni — noi non possiamo saperlo — dovevano essere infinite), scendono nelle quattro penisole, sicché può succedere che delle stesse popolazioni ci sia una suddivisione in due o tre penisole, in modo che col tempo poi, protostoricamente, si trovano gli etnici delle tre popolazioni, delle varie popolazioni, in tutte e tre le penisole, qualche volta si trovano in tutte e quattro, altre volte in due solamente, ma il raffronto è sempre positivo. Queste migrazioni avvengono naturalmente prevalentemente via terra

ma anche via mare: navigavano già allora con navi, con barche fatte con un'intelaiatura rivestita con pelli bovine cucite alla meglio: attraversavano fiumi, bracci di mare (l'Adriatico veniva attraversato benissimo). Qual è il primo risultato, la prima conseguenza? Accettando questo movimento, questi fatti, queste migrazioni che si seminano nelle penisole mediterranee, viene abolito alla base il modo di pensare autarchico, che dice che ciascuno dove è nato c'è sempre stato e si deve conchiudere in se stesso: in altre parole, noi non dovremmo guardare quel che succede nella Balcania, nell'Iberia, né tanto meno nella più lontana Anatolia, ma soltanto quello che è nato qui.

Io, mi dispiace, devo differenziarmi da molti dei miei colleghi, ma non posso ammettere questa cosa: l'autarchia. L'autarchia è difficile ammetterla in epoca storica, figuriamoci poi in epoca protostorica, quando tutto è lasciato in balia di un movimento fisiologico quale è quello dell'occupazione del terreno. Intendiamoci, queste migrazioni indoeuropee trovano già qualche cosa dove vanno: c'erano già i paleolitici, i neolitici, ma questo a noi non interessa in questo momento. Poca gente, pochissima gente: la caratterizzazione delle quattro penisole comincia coll'arrivo degli Indoeuropei.

E' merito della Glottologia di averci aperto un po' gli occhi. A questo proposito, devo ricordare, per gli autarchici e per gli autoctoni, quello che disse Gian Battista Vico 200 anni fa o più, nella prima « dignità » (lui le chiamava « dignità » perché non capiva bene il greco e non poteva dire « assiomi »): « quando l'uomo si rovescia nell'ignoranza quando è un ignorante e un primitivo, egli fa sé centro dell'universo ». Guardate che questo è un fenomeno che succede ancora: un contadino che non è mai uscito dal suo paese, chiama il fiume « fiume », con nessun altro nome, per lui quello è il fiume, il monte e così via. « Egli fa sé centro dell'universo ». E' una cosa condannata e condannabile, non è accettabile sotto nessun riguardo. Sulle migrazioni voi potrete dire che mancano i documenti: non è vero. Noi abbiamo le sequenze dei popoli negli autori latini, ma anche in quelli greci, popoli che si sono susseguiti nella stessa

regione. Ora, si può dubitare del nome di una persona, del nome di un individuo, ma una sequenza di civiltà, di etnici, è difficile inventarla. Bisogna considerare poi che gli antichi non volevano ingannare nessuno, almeno poi in quell'epoca non ingannavano nessuno: dicevano realmente quello che per tradizione orale veniva trasmesso. Quindi noi abbiamo le sequenze dei popoli, ma poi abbiamo due o tre grandi monumenti letterari che ci aprono la vista: ci schiudono la via. Sono i « nostoi » di cui parlava la collega Stella questa mattina, i « nostoi » di Troia e gli Argonauti (1600/1500 e 1200 a. C.).

Sono migrazioni di Indoeuropei: difatti, questi « nostoi » sono curiosissimi tutti e due. E ce n'è anche un terzo, quello degli Argonauti, perché Argonauti ce ne sono due, uno narrato in un poema orfico, uno da Apollonio Rodio e da altri; sono un po' differenti, in fondo: uno arriva sino alle sponde dell'Oceano, l'altro fino al Monte Circeo e quello di Troia si disperde un po' dappertutto. Questi « nostoi », questi movimenti di popoli, se erano ritorni di un'andata, naturalmente dovevano ripercorrere la via dell'andata; ma in realtà mai rifanno la via dell'andata: non la sapevano, non c'erano mai stati; le « anodoi », come dicono i Greci, non ci sono mai state, né per Troia, né per gli Argonauti: ci sono stati soltanto i « nostoi » che ripercorrono esattamente le vie delle primavere sacre, che hanno seguito questi popoli quando sono venuti. Quindi, tutto il racconto che viene fatto dai *Nostoi*, preso e spogliato da tutte le sovrastrutture poetiche, ci dà una documentazione molto chiara ed evidente. Scusate, prendete Agamennone, lo stesso Diomede di cui parleremo dopo, lo stesso Ulisse: è tutta gente che dopo 10 anni non sapeva che via pigliare per tornare a casa propria; e quando ci tornano trovano della gente che non li conosce. E tu chi sei? Ulisse, ha dovuto rintracciare una vecchia di casa che gli ha trovato una crosta di una cicatrice fatta da un cinghiale in una coscia; quell'altro è stato ammazzato perché arriva con Cassandra davanti alla moglie legittima; quale marito, che è andato alla guerra, torna a casa con una concubina qualsiasi e la presenta alla moglie? Nessuno. Ora lui tornava con la donna che si era guadagnato in

guerra ed Egisto e Clitemnestra l'hanno accoppato tranquillamente. Oreste non ha mai regnato: è dovuto andare ramingo di qua e di là; Diomede se non scappava sarebbe stato anche lui ammazzato dalla moglie, è dovuto venire qui in Italia; e Ulisse, pover uomo, anche lui è venuto per via di mare. Ma oltre l'Odissea che conosciamo per via di mare (anche questo Odisseo che distrugge e saccheggia tutte le città che incontra per portare a casa le ricchezze, non regge. Può fare buona impressione sopra un cantastorie che canta la storia di Omero al popolo, al popolino, ma scritta diventa un po' strana), vi sono 4 o 5 Odissee via terra: questa è una scoperta del Wilamovitz, che si è accorto dei documenti che esistono ancora e che sono rimasti; anche le Penelopi sono parecchie: ce ne sono 4 in terraferma e ce n'è una ad Itaca, che poi, arrivato il marito e presentatosi a lei, non lo riconosce. Ha bisogno della prova dell'arco. Ma, insomma, son tutte cose che fanno impressione al popolo, al popolino basso, non reggono alla ragione. Questi « *Nostoi* », sono dunque documenti di migrazioni dal centro Asia verso l'Ovest.

Stabilita questa situazione di omogeneità generica nelle popolazioni indoeuropee venute qui da noi, succede che noi troviamo in Italia una serie di *koinai,* cioè una coesistenza di gruppi etnici di una certa omogeneità. Una è la cosiddetta « alta Italia »; una zona che è diventata « Italia » assai più tardi: è parte integrante del Centroeuropa e, parzialmente, per contatto di confini, a Est, della grande penisola Tracia. Cesare la chiama « Gallia Cisalpina »; una base « celtica » — in senso latissimo beninteso — era di comune nozione (fluvius Rubico quondam finis Italiae: Plin. 3, 115); Liguri e Umbri, nonché le popolazioni alpine, la caratterizzavano. Ma chi erano mai i Tuski sconfitti al Ticino attorno al 600 a. C. (fusisque aci e Tuscis haud procul Ticino flumine: Livio V 34)? Gli Etrugi-Etruski centroitalici nella loro diaspora nordica non erano certamente pervenuti fin là; questa era gente che vi abitava. E' un problema fondamentale della protostoria d'Italia. Questi popoli formano la *koinè* nordica assieme ai Savi-Sabini (Ravenna Sabinorum oppi-

dum, Plinio *ibi*. Ma perché non Spina da Săpina?) e parte degli Heneti di Antenore e, appunto per i Tuski e i Sabini-Savini, la qualificavano e la connettevano colla più prestigiosa *koinè* dell'Italia centrale, nella quale, con una complicazione sostratica che gli antichi (Dionigi di Alicarnasso) dicevano « pelasgica », cioè migratoria della Grecia, in primo luogo i Tusko-Sabini (Tuscorum ante Romanum imperium late terra marique opes patuere: Liv. V 33) dettavan legge, sempre in lotta con gli ulteriori migranti « celtici » dal Nord (siamo nel II millennio a. C.!). Sono famose le 300 città umbre conquistate dai Tuski (Plin. 3, 113), fatto storico in certo modo indicato dalla onomastica (il Devoto, per suoi presupposti etnografici, sconvolgeva le sequenze), ma ora, con assoluta certezza, confermato dal *templum augurale* del Murlo presso Siena, costituito sintonicamente colle regole delle Tavole Iguvine (ma Saina, Sēna, e poi Sĕna onde Siena, è nome tusko o celtico?).

E assieme con loro, oltre i Celti adriatici, la grande ondata dei Siculi da Ancona verso Sud, i quali tanti residui lasciarono nella *koinè* dell'Italia centrale, Roma inclusa in primo luogo, via via cacciati verso il Sud fino alla Trinacria. Nel confuso contesto di mescolanza colle migrazioni dal mare (Etrusi-Etruski) e dal Sud, cito naturalmente le componenti più importanti, come Arcadi, Fauni-Dauni-Luki (onde Luceres romulei), Tuski e Sabini (si pensi che Turno è figlio di Dauno) si preparano ad assumere la veste storica dell'epoca arcaica. Valga l'esempio che nel 524 a. C. questi Tyrrhenoi-Tuski di Dionigi di Alicarnasso (7, 3), premuti a Nord dai Celti, assieme a Umbri e Dauni assalgono Cuma per l'unico scopo di saccheggiarla. Con essi avranno forse partecipato anche i Fauni-Rutuli del Lazio. E' un particolare, questo, messo in rilievo dal Gabba, di decisiva importanza per la data, sicura, e per gli etnici partecipanti.

Coi quali viene a costituirsi il legame colla III grandiosa e polimorfa *koinè* dell'Italia meridionale — la vera « Italia » originaria — coi Viti-Vituli-Itali, i Luki-Lukaones-Lucani (detti Enotri per un certo tempo, poi ripresero il vecchio nome), e che, secondo alcune fonti di Dionigi, arrivarono fino ai colli Romani

assieme ai residui dei Margeto-Siculi, con tutte le filiazioni della diaspora anteriore al 1000, che i Greci adombravano genericamente coll'appellativo di Greco-Troiani (Dionigi di Alicarnasso).

Ma vi è un curioso pericolo cui bisogna stare attenti, e che invece quasi mai viene avvertito: i testi sono ora greci, ora latini; avviene spesso che gli stessi popoli abbiano due nomi più o meno differenti: uno greco e uno latino. Qualche esempio: Iapygi e Iapodi (πὺξ e podex); Pediculi e Ποίδικλοι; Kimmeri e Cimbri; Lycaones e Enotri: i latini hanno valorizzato questo secondo nome che è diventato un *ethnos* a sé, mentre altro non è che una temporanea denominazione dei primi (Dionigi); Fauni e Dauni appaiono nella nostra bibliografia storica due entità diverse: sono lo stesso popolo assieme ai Luceres-Lucani. Si dice comunemente che questo lo sappiamo solo dalla glottologia; giustissimo, ma questo è una scusa sufficiente per giustificare il perdurare di un errore?

Vi è ancora altro pericolo procedurale su cui bisogna intenderci: il concetto di « indigeni-barbari » che in sede narrativa storica viene attribuito alle popolazioni — specialmente in Italia — che i coloni greci di epoca classica dal VII secolo in poi trovano sul luogo. Ma ciascuna di queste colonie storiche altro non è che l'ultimo « ver sacrum » delle migrazioni indoeuropee svoltesi via terra o via Adriatico. Parlavano un greco un po' pelasgico, un po' rustico, lo balbettavano (anche il nome), ma erano intimamente omoetni. Tanto è vero che i culti delle colonie della Magna Grecia non trovano adeguata esegesi nella mitologia classica: bisogna riferirli a quello stadio religioso che vigeva prima del 1000 o poco dopo: uno stadio che vorrei chiamare « tracio », ma sempre classico e, in termine lato, già greco. In questo fenomeno compare la continua indispensabile funzione dell'Adriatico! Vedi i *pinakes* di Locri e le stele Daunie, che tanto disturbo danno alla tranquilla e sonnolente sequenza della odierna ricerca archeologica (per farne l'esegesi bisogna pensarle in Tracia, in senso làto!). Anche la ceramica apula così caratteristica sarà un giorno — speriamo — correlata con fenomeni transadriatici; e così via, anche se, naturalmente, la ricerca diventa

sempre più difficile. Ma il « minoico » non trova forse una sua correlazione genetica guardando verso Est? Tutto sta a non aver paura del diaframma acqueo Adriatico, e non rimanere schiavi di una cieca, quasi masochistica, autoctoniia.

C'è da affrontare anche e superare un'altra scappatoia per i pigri e quelli che amano la vita comoda: il concetto di « mito ». Si dice comunemente: sono miti, sono creazioni poetiche; su di esse nulla può essere fondato. Ebbene questi « miti », questi racconti tramandati oralmente sono come il nostro Medio Evo rispetto alla nostra storia cosiddetta scientifica. Noi al nostro Medio Evo ci crediamo con quella angolazione riduttiva che sentiamo necessaria e che varia da una fonte all'altra; ma ci crediamo e curiamo dei testi una gelosa e tenacissima esegesi. La stessa situazione era quella dei Greci storici più o meno raziocinanti e evemeristizzanti; ci credevano e talvolta ne sorridevano; perché noi dovremmo prescinderne? Vogliamo abolire, sul nascere, la Protostoria? E' la solita paura dell'amaro Adriatico e delle impervie valli alpine? Anche coll'occhio più critico non guardando al di là dell'Adriatico, — a Porodin, per esempio, madre dei mezzibusti siculi — fino al Mar Nero e al Caspio, e al di là delle Alpi troveremo un mondo protostorico che ha tanti lineamenti di congenita analogia. Un capo solo su mille; il nome di Alkis-Alkaines, un nome cioè protostorico, precedente a quello comodamente malizioso di Herahles è il nome di una divinità nordica (Tacito), che si trova poi qua e là nella Grecia, anche prima del 1000. Adriatico e Alpi sono barriere soltanto per i timidi e i pigri! (Cfr. RENANIA ROMANA, Lincei, Roma 1976).

E' infine, anche il tema, usato e abusato, dei commerci (Fenici, Focei Rodii ecc.), che avrebbero colla loro secolare presenza « scoperto » l'Adriatico e poi civilizzato le popolazioni della nostra penisola, è quanto mai fallace. Per istituire un commercio ragionalmente fecondo bisogna essere in due: chi vende e chi compra. Chi c'era in Italia nel II millennio? Gli « appenninici »? E chi erano gli appenninici? Nessuna nave avrebbe risalito l'Adriatico, se le sue sponde non erano abitate, fittamente e commercialmente ricettive. Non potevano essere altri questi

popoli se non quelli delle migrazioni transadriatiche, che stanno alla base di tutto l'edificio etnico che, a fatica sia pure, ho cercato di delineare. Erano quelle migrazioni che hanno caratterizzato tutto il II millennio a. C.

Valga qui accennare a una breve lista di fenomeni archeologici che, per essere documentati — come lo sono — in Italia, debbono aver attraversato l'Adriatico. Oltre Porodin (Bitola) già citato che presenta già i « mezzi busti » simili ai calabro-siculi (erano Bryges, quindi Bruzi!), ci sono nelle stele daunie, con somma probabilità, i Protocabiri di Samotrace, i quali, pur essi, hanno attraversato Egeo e Adriatico; così i pavoni a centinaia effigiati, zalmoxis, col sacrificio a sfondo orfico dei Geti-Odrusai (= Etrusi!): tutti documenti transadriatici, divenuti anche Italici e tutti concepibili in un quadro « orfico », fondato cioè sulla immortalità dell'anima e sul prolungamento periodico anche della vita terrena. Tutti nel II millennio! Laddove i nostri storici e i nostri filologi pensano alle laminette di Sibari e al V secolo.

Non basta: vi sono le epiche vicende dei 3 eroi, Antenore che naviga su e giù per l'Adriatico, come ora vedremo; Ulisse che percorre tutti i mari per « non incontrare » la petrosa Itaca; e Diomede, ora feroce tiranno dei Bistoni, ora feroce guerriero che ferisce Ares e Afrodite (Il. V 355 e 857), per finire re della Daunia, dove morirà: tre « irrequieti » che gravitano attorno all'Adriatico prima del 1000 a. C.. La filologia non riesce a unificarli, decidendo ora per una versione, ora per l'altra. Ed è naturale, giacché la questione originaria è un'altra: essi non erano né esclusivamente greci, né esclusivamente troiani, né esclusivamente traci; esistettero, su ciascuno dei tre, poemi o, almeno, gruppi di canti epici, che erano adoperati, entro il mondo della mentalità epica, ora dagli amici, ora dai nemici, a seconda delle varie esigenze, o, anche, dei gusti personali. Diomede serve per i Traci, serve per gli Achei, serve per i Dauni, sempre rimanendo consentaneo a sé stesso, sempre lui, sempre unico. E si arriva al colmo della poliedricità diomedea, quando egli, re di Arpi, in Daunia, raccomanda al re Latino di far la pace con Enea — un deciso troiano — perché è un bravo guerriero, ma, sopra

tutto, un bravo uomo (Eneide, XI, 292). Antenore è coi Troiani, poi li tradisce, aprendo le porte agli Achei; è cacciato, viene nell'Adriatico, raccoglie un manipolo di « barbari », riconquista Troia e vi regna (Diktys V 17); ma un altro aedo canterà che, con quel manipolo, riconquista il regno in Tracia (Strab, 12, 3, 8; 13, 608): dunque veniva di là anche lui, come Diomede e come Outis - Odineo - Ulisse!) e coi Veneti - Heneti suoi nuovi sudditi venuti dal Nord (Strab V, 1, 4) crea un nuovo regno, dove morrà. Anche Ulisse viaggia qua e là senza meta; cerca Itaca ma preferisce Calipso e Circe; i suoi aedi (noi lo sappiamo dai racconti di lui stesso) gli creano una Circe di comodo, non sul lontano Oceano (dove invece arriveranno gli Argonauti di Giasone e Medea) ma una Circe più domestica, in una località arcana sia pure, ma più vicina. Anch'egli è amico di Antenore, penetra in Troia, per vie segrete; finisce come capostipite di famiglie regali italiche.

* * *

I filologi dovranno decidersi di fronte a casi come questi; non si può continuare a fare una distinzione netta fra greci e troiani; bisogna riportare tutta la questione su di un terreno logico; bisogna pensare alla possibilità che ciascuno di questi tre personaggi tipici (la cosa poi vale per tutti) dal tardo 2000 ha certamente avuto i suoi aedi e questi poemi epici personali potevano servire ai più disparati adattamenti. Diomede, Ulisse, Antenore possono essere stati superbi fenomeni umani, ma, quando si è trattato di redigere in 24 canti alfabetici i due poemi omerici, si è preso qua e là quello che presentava maggior interesse; qualche riflesso troiano è così entrato nella redazione tardo-achea e viceversa qualcosa di miceneo è finito entro le mura di Troia, che non era una città, bensì un palazzo dinastico, come la « Guerra » di Troia altro non è stato che una furibonda lite tra tribù traco-achee che cercavano una sede. Di qui innanzi consiglierei di tener presenti queste complicazioni, attenuando la tradizionale visione della questione omerica. Si pensi alla recente acquisizione di centinaia di stele daunie, destinate a sconvolgere tutte le quietistiche tradizioni di casa nostra; le loro

figurazioni sono, pur essendo in Italia, redatte in « chiave » troiana; sembra che questa gente conoscesse la versione di Diktys, anziché quella di Omero; del resto le statue di dei non sono anch'esse concepite in versione troiana? (Pare che esistesse anche un frammento con Enea e Anchise, ora trafugato e disperso).

Ma scusate se ho esagerato nei tempi; solo permettetemi una breve considerazione. Due secoli or sono l'archeologia si staccò dalla filologia e trovò la sua strada luminosa; niente di strano se talvolta, come in questa occasione, l'archeologia nella sua veste protostorica restituisca al ceppo materno qualche essenziale barlume di luce.

Luigia Achillea Stella

MITI GRECI DALLO IONIO ALL'ALTO ADRIATICO

Fra le tante testimonianze di cultura, d'arte, di vita religiosa e civile, Aquileia non serba ricordo di miti greci legati alla sua storia millenaria. Orgogliosa colonia romana attestata alla marca orientale di frontiera, non vanta neppure un mitico eroe fondatore venuto da lontano come Padova, che nella leggendaria « tomba di Antenore » perpetua il ricordo di mitiche origini (1).

Secondo una tradizione antica ben nota a Virgilio, dopo la caduta di Troia sua patria Antenore, sfuggito alla morte, con lungo peregrinare approda per mare alle foci del Timavo, sfidando le tempeste e le genti ostili dell'Adriatico; ma non si ferma sulla costa, s'inoltra (forse per via fluviale?) nella Padana veneta, dove all'incrocio fra due fiumi fonda la futura Patavium (2). Ed un altro eroe che lo accompagna nel suo avventuroso errare

(1) La cosidetta « tomba di Antenore » risale al Medioevo soltanto, ma senza dubbio si ispira ad una tradizione più antica.

(2) VERGIL., *Aeneid.* I 242: « *Antenor potuit medios elapsus Argivos / Illyricos penetrare sinus atque intima tutus / regna Lyburnorum et fontem superare Timavi* ». Che A. secondo la tradizione greca sia giunto per mare in Italia oltre che da Virgilio risulta da Livio I 1 « *constat Antenorem... venisse in intimum maris Adriatici sinum* » (che potrebbe attingere alla stessa fonte di Strabone 544 (cfr. 48, 150, 212); v. anche Lucan. VII 193-4: « *Antenorei... unda Timavi* ». Si spiega solo con questo approdo per mare la leggenda, forse tarda, della fondazione di una colonia di Antenore a *Corcyra Nigra* (v. DICTYS II 17). Meno probabile la ipotesi, accreditata un tempo fra i filologi, che la leggenda adriatica di A. fosse già negli « Antenoridi » di Sofocle.

per i mari, dal misterioso nome di Okellas, ignoto alla tradizione omerica, arriva anche più lontano, verso l'Iberia ([3]).

Vi è però un mito, ben noto ai triestini e agli altri studiosi della Venezia Giulia, che poteva venire ancora collocato « in aquileiensi campo » ([4]) al tempo di Plinio per la diversa configurazione costiera dell'alto Adriatico nell'evo antico: il mito dell'eroe Diomede, arrivato per mare alle foci del Timavo, e onorato di culto nel luogo stesso del suo approdo.

« In fondo all'Adratico vi è un sacrario di Diomede degno di essere ricordato, detto 'Timavo', con un porto, un bosco magnifico, e sette fonti di acqua fluviale che erompono precipiti confluendo al mare in un fiume largo e profondo » ([5]). Sulla fede della fonte cui attinge, probabilmente il siceliota Timeo, Strabone parla di questo culto diomedeo al Timavo come di cosa storicamente accertata; e vi connette i grandi onori tributati dai Veneti all'antico eroe greco, elevato al rango di divinità dopo la sua tragica morte. E' probabile che nello stesso *ieron* del Timavo avesse luogo il sacrificio del cavallo bianco immolato in suo onore; ma non è chiaro dove si trovassero i due « boschi » dedicati ad Artemis Etola e ad Era argiva, esplicitamente messi in rapporto da Strabone (o piuttosto dalla sua fonte) con il culto di Diomede, etolo di stirpe ma principe regnante in Argolide ([6]).

Poiché il Timavo nella geografia straboniana non viene incluso nell'area abitata dai Veneti (donde già resta esclusa anche Aquileia) ([7]), questo culto eroico « in fondo all'Adratico » dovrebbe risalire ad un'epoca antecedente da un lato all'avanzata dei Celti nelle Venezie nel corso del IV secolo, dall'altro alla

([3]) Cfr. STRABO, 157.

([4]) PLIN., N.H. II 106: « *In Aquileiensi... campo* »; MARTIAL. IV 25,5.

([5]) STRABO, 214.

([6]) *Ibidem*, 215.

([7]) *Ibidem*, 214, cfr. VERGIL., *Georgic.* III 475: « *Japydis arva Timavi* ».

espansione degli Istri e di altre popolazioni alto-adriatiche verso il golfo di Trieste.

Al mitico passaggio di Diomede in Adriatico si connette anche la notizia di onori divini tributati all'eroe greco anche dagli Umbri, non di rado identificati con genti adriatiche dell'Italia preromana da autori antichi; e anche la fondazione di una mitica Spina greca pre-etrusca sul delta padano. E sempre con questo mito adriatico potrebbe collegarsi il nome del « Promontorio diomedeo » localizzato da Plinio presso Salona ([8]).

Per il Timavo, la circostanziata notizia di Strabone appare da molti aspetti singolare. Storicamente sembra in contraddizione con l'assenza di ogni testimonianza letteraria epigrafica o archeologica nonché di insediamenti, di approdi greci in alto Adriatico a nord del delta padano prima del IV secolo a. C. Sotto l'aspetto cultuale, d'altra parte, alla risorgenza del Timavo quello del dio Timavo, cui nel 129 a. C. dedicava una offerta votiva il console romano Sempronio Tuditano, dopo una fortunata campagna in Istria nell'ultima guerra illirica ([9]).

Tra le divinità fluviali venerate ancora in età romana in area aquileiese e tergestina, il dio Timavo doveva occupare un posto d'onore, per l'impressionante eccezionalità del suo lungo corso sotterraneo e della sua risorgenza a breve distanza

([8]) Cfr. THEOPOMP., FHGI fr. 144; PSEUDOSCYLL., FGG I 16. E per la fondazione di Spina PLIN., N.H. III 120. (Per gli Umbri sulla costa adriatica v. ad es. ATHEN. XII 526). Per il promontorio Diomedeo v. PLIN., N.H. III 141.

([9]) Cfr. P. STICOTTI, I.I. X, 4, 317, 318; A. DEGRASSI, ILLRP 1965, 334, 335; v. anche B. FORLATI TAMARO, in « *Notizie Scavi* » I, sez. VI (1925), pp. 16-20; A. CALDERINI, *Aquileia romana*, Milano 1930, p. 281. Il nome del Timavo (dat.) si legge in altro frammento trovato nello stesso fiume, ora al castello di Duino. (Non mi pronuncio sulla complessa questione della ricostruzione dell'epigrafe, o epigrafi). Da Strabone viene anche la notizia che la risorgenza del Timavo era considerata dalle genti del luogo « fonte e madre del mare » (214-215). Di un'altra iscrizione votiva dedicata al Timavo, scoperta nel 1965, ho notizia soltanto attraverso una breve comunicazione del prof. Brusin.

dallo sbocco al mare. Prima di richiamare l'interesse di Posidonio, di Polibio, di Plinio, quelle sue bocche erompenti dalle rupi come se scaturissero dal fondo di sotterranei abissi dovevano aver colpito lo spettatore con un senso di religioso sgomento, di cui l'eco ancora suona in Virgilio ([10]).

Anche se il culto di fonti di fiumi e sorgive, comune a molte genti indoeuropee, ha particolare importanza nella religione celtica, non mi sentirei di avanzare l'ipotesi di una innovazione cultuale apportata dai Celti. Potrebbe trattarsi, con assai maggiore probabilità, di un'antichissima divinità locale, forse già venerata prima di Mitra nella grotta carsica alla risorgenza del Timavo: grotta scoperta presso S. Giovanni di Duino dagli instancabili speleologi triestini, che ora sappiamo frequentata fino dal neolitico per gli scavi condotti dal Centro di Studi Alto-Adriatici della nostra Università ([11]).

Non mi sembra un caso fortuito ad ogni modo che dal nome del fiume derivi il nome dello *heroon* consacrato, secondo le fonti greche, al culto di Diomede. Siamo qui verosimilmente di fronte alla *interpretatio graeca* dell'antico culto locale di un eroe divinizzato delle genti venete, culto ancor vivo al tempo di Timeo: forse l'eroe guerriero rappresentato ora a cavallo ora a piedi, in rilievi statuette di bronzo e terracotta, trovate in stipe votive venetiche. Il sacrificio del cavallo, di larghissima diffusione fin dall'età del bronzo entro l'area indoeuropea e al di fuori, dalla Grecia a Cipro, dalle regioni pontiche all'Altai, ancora praticato nell'alto Medioevo dalle genti germaniche come rito commemorativo e funerario, non sarebbe di per sé caratterizzante.

([10]) VERGIL., *Aeneid.* I 245; cfr. STRABO 215 per Posidonio e Polibio; PLIN. III 151. Per il culto dei fiumi in quest'area in età romana, v. la arula al Museo di Aquileia con Aquileia e un dio fluviale (Natisone?) e l'altra ara trovata fra Gorizia e Gradisca con la dedica votiva al dio Isonzo (*Aesontius*) (G.B. BRUSIN, *Aquileia. Guida storica artistica*, Udine 1929, fig. 73 a p. 88).

([11]) Cfr. « *Atti della Commissione grotte E. Boegan* », Trieste 1965, (1966); G. STACUL, « *Atti dei Civici Musei di Storia e di Arte di Trieste* », VII (1971-72), pp. 1-90.

Ma poiché in Grecia, dove l'uso ne è più raro, un cavallo bianco viene sacrificato ai Dioscuri, può essere interessante notare come Diomede entri nell'ambito sacrale dei Dioscuri per le sue nozze con la figlia di Elena ([12]).

Poiché d'altra parte la sacralità del bosco e la sua consacrazione ad una divinità con culto all'aperto risponde ad una concezione religiosa ancora viva fra i Celti, Italici e Veneti in età storica, ma eccezionale nel mondo greco, potrebbe essere una *interpretatio graeca* di culti locali anche il nome di Era argiva e di Artemis Etola per le divinità tutelari dei due boschi sacri (non giardini coltivati) connessi in località imprecisata al culto veneto di Diomede. E' difficile arguire se sotto il nome di Era, protettrice di Diomede in quanto « argiva », si adombri la grande dea della fecondità delle genti venete (la *Reitija* del santuario presso Este?) o non piuttosto come *Hera hippia* la divinità greca venga qui assimilata ad una dea venetica equestre e guerriera, poi identificata colla Epona celtica, onorata con un'erma in Aquileia ([13]).

Più facilmente nella Artemis etola, alata dea delle fiere in età arcaica, si potrebbe riconoscere qui l'antica *Potna therōn* delle genti venetiche, cui si sacrificavano cervi ed altri animali selvatici nel santuario all'aperto di Lagole: divinità rappresentata già al modo greco alata fra due fiere in schema araldico

([12]) Cfr. *Schol ad* PINDAR., *Nem.* X, 12.

([13]) Cfr. R. BATTAGLIA, *Riti, culti e divinità delle genti paleovenete*, Venezia 1956, p. 50 ss.; per le statuette dei cavalieri dalle stipe di Este e S. Pietro di Molignano cfr. fig. 8; G. FOGOLARI, *Mostra della Etruria Padana*, 1960, p. 125 e ss., per le statuette di guerrieri (tavv. 137-138); e tavv. 149-150 per i rilievi in bronzo. Per l'erma di Epona a Aquileia v. E. MAIONICA, *Aquileia*, 1881, p. 36. CALDERINI, *op. cit.*, p. 151 (la identificazione con la veneta Upina avanzata un tempo non sembra linguisticamente accettabile). Per il sacrificio del cavallo nei riti funerari delle genti venete un'importante testimonianza giunge ora dal recentissimo ritrovamento di scheletri di cavalli nella necropoli paleovenetica di Piovego ad oriente di Padova, esemplificato alla « Mostra preromana » di Padova (1976).

nei dischi bronzei di Montebelluna, che forse non risalgono oltre il IV secolo, ma riflettono un sincretismo artistico più antico ([14]). E ad un culto antichissimo di vetuste tribù in ambiente extragreco e preromano ci riporta anche la prescrizione di non uccidere le fiere che si aggirano libere nel sacro recinto. Ma qualunque ne siano le cause e le modalità, l'assimilazione o identificazione, remota o recente, fra culti locali e culti greci presuppone il mitico approdo dell'eroe greco Diomede al Timavo.

Alle sponde alto-adriatiche, la mitica figura di Diomede arriva da molto lontano nel tempo e nello spazio: viene da Troia, conquistata dagli Achei nel remoto leggendario « tempo degli eroi ».

Protagonista di quella guerra fino alla vittoria finale, personaggio di primo piano nell'Iliade e in tutto il Ciclo troiano, secondo una tradizione ignota all'Odissea (ma forse già narrata nel poema dei Nostoi o in altri antichi canti epici) Diomede fa parte del gruppo degli « uomini antichi » ([15]) che come Ulisse e Menelao dopo la fine della guerra scontano la vittoria con lunghe peregrinazioni per i mari.

Scampato per miracolo dopo il ritorno alle trame della perfida moglie presso l'altare di Era argiva, e poi a pericolose vendette nella nativa Etolia, perseguitato sempre dall'ira di Afrodite da lui ferita in battaglia, secondo il leggendario racconto diffuso

([14]) Per il santuario di Lagole, cfr. G.B. PELLEGRINI, *N. Sc.*, 1918, p. 169; R. BATTAGLIA, *op. cit.*, p. 15, fig. 16. Per i dischi di Montebelluna, cfr. G. FOGOLARI, in « Bollettino d'arte » (1956), p. 1 ss. (Una mia comunicazione al Congresso di Studi Etruschi, 1961 in proposito — per il problema storico-religioso — non è stata pubblicata.

([15]) STRABO, 48 cfr. 150. E' da rilevare che la tradizione antica risulta unanime nell'identificare il Diomede del mito ionico, e di conseguenza del mito altoadriatico, con il Diomede argivo della tradizione epica del Ciclo troiano, mai con il Diomede tracio vinto da Eracle (in nessun caso messo in rapporto con l'Italia, e tanto meno divinizzato dai Greci) truce figura anellenica con cui propongono di identificarlo oggi alcuni studiosi.

in Magna Grecia fin dall'età arcaica ([16]), attraverso lo Ionio approda spinto da un naufragio sulla costa apula, verso il golfo di Manfredonia, dove afferma ed estende il suo potere dalla costa verso le fertili terre dell'interno ([17]). Tutti i mitici ricordi del suo passaggio (il « Piano diomedeo » alle spalle del Gargano, la fondazione di Argirippa e di Siponto, le offerte votive nei templi di Atena Acaia in Daunia e di Artemis fra i Peucezi) portano a localizzare il suo regno non nei siti dove sorgeranno le grandi città italiote, ma più sopra, verso il Gargano, nella « terra dei Daunii » ([18]).

Ma anche se si estende verso le ricche terre del Tavoliere, quello di Diomede resta un potere marittimo. Dopo la sua morte, il monumento in suo onore, tomba cenotafio o *heroon*, è alle Tremiti, nell'isola detta « Diomedeia », con un nome rimasto vivo fino alla tarda antichità per tutto questo gruppo di isole ([19]).

Nel racconto del suo approdo e della sua morte, il favoloso e il soprannaturale si sovrappone all'eroico. Ancora in età

([16]) v. TIMEO FHG I, fr. 13 (donde deriverebbe attraverso Artemidoro Strabone); LYKOPHRON. 592, 610 e *Schol ad loc.*: S29384 284, 215; VERGIL., *Aeneid. XI* 246; cfr. G. GIANNELLI, *Culti e miti della Magna Grecia,* II ed. 1963, p. 83 e ss.; J. BERARD, *La colonisation grecque dans l'Italie meridionale,* Parigi 1957, cap. VIII, p. 368 ss.; sempre fondamentale E. BETHE, in *P.W.* V 822.

([17]) Per il regno di Diomede oltre Strabone e Virgilio, loc. cit. (XI 220) cfr. JUSTIN., XXII, LYKOPHRON. 615, Antonino Liberale 37; (l'Odissea III 180 parla solo del suo ritorno in salvo in patria).

([18]) Per *Argyrippa* (*Argos hippion* poi Arpi) v. STRABO 215, 284; PLIN., *N.H.* III 103-4; per le offerte ai templi di Atena e di Artemis, PSEUDOARISTOTEL., *De mirabil. auscultat.*, 104, 109, 117, 120. Per il « piano di Diomede » v. STRABO 284, 124, 215, LIV. XXV 12 (a proposito dei « *carmina marciana* »).

([19]) Di potere marittimo (*dynasteia*) parla espressamente Strabone (215); per la tomba alle Tremiti v. IBICO, Fr. 13 (294) PAGE; LYKOPHRON 594; STRABO 284 (124, 215); PLIN., *N.H.* III 151, X 127; STEPH BYZ. s. v. *Diomedeia,* nelle fonti antiche si parla di una « isola Diomedea », al più di due; (quella della tomba sarebbe la più grande, S. Domenico); poi il nome in età romana viene esteso a tutto il gruppo.

ellenistica si mostravano nella pianura diomedea le stele figurate fatte con i giganteschi blocchi delle mura di Troia, che l'eroe greco reduce aveva portato sulle navi come zavorra: buttate a mare dal re Dauno dopo scacciato e ucciso Diomede, erano miracolosamente tornate al loro posto, riemergendo dai flutti dello Ionio ([20]) (forse antichi *menhir*, o forse stele daunie figurate come quelle che Silvio Ferri ha mirabilmente riproposto dopo la scoperta all'attenzione degli archeologi?).

E le procellarie delle Tremiti, i tristi uccelli di tempesta che volavano intorno all'isola « Diomedea » altro non erano, nella leggenda dei Greci d'Italia, se non le anime dei compagni d'arme a guardia del tumulo ove era sepolto l'eroe; benigni ai Greci, ostili alle genti straniere ([21]).

Ed è proprio qui, nell'ambiente religioso della Magna Grecia, fortemente impregnato di elementi anellenici, che il figlio di Tideo etolo, umanissimo eroe epico senza ascendenti divini, non solo riceve solenni onori di culto eroico, addirittura ascende a immortalità, ricevendo il culto riservato agli dei.

Una tale divinizzazione risale per lo meno oltre la metà del VI secolo a. C. Del culto di Diomede assimilato ad un dio nell'isola « Diomedea » fa menzione Ibico, molto prima che Pindaro, dopo i suoi viaggi in Italia, accolga la leggenda del trapasso dell'eroe a dio per intercessione di Atena (« a rendere immortale Diomede fu la bionda diva occhiglauca... ») ([22]).

([20]) TIMEO fr. 13; LYKOPHRON. 615 e ss.; LYKOS, *FHG* II 371.

([21]) Per le *aves diomedeae* cfr. LYKOPHRON. 594 ss. e *Schol ad loc*; PSEUDOARISTOTEL. 80; PLIN., *N.H.* III 151. Per Virgilio (XI 274) la metamorfosi sarebbe avvenuta vivo ancora Diomede. (Da notare come nella chiesa dell'isola di S. Nicola, secondo la leggenda fondata col provento del tesoro di Diomede, su un pavimento musivo anteriore al XII secolo si vedono fra altri animali fantastici le *aves diomedeae*).

([22]) IBYC., fr. 13 PAGE (294); PINDAR., *Nem.* X 12 e *Schol. ad Loc.* Oltre agli onori divini tributati a D. (PLIN., XII 6), presso il suo « tumulo » è citato dalle fonti un *ieron* in *Argyrippa* e un suo culto a Metaponto e Turii. Per quanto il passo dello scoliaste sia piuttosto corrotto, parrebbe

In un'altra leggenda, forse più antica, il trapasso di Diomede da uomo a dio avveniva per opera dei Dioscuri, a lui legati per le nozze con Ermione.

Quando sia avvenuto il passaggio del mito di Diomede dal Gargano al Timavo, con la conseguente estensione della sua leggendaria talassocrazia dall'Ionio all'alto Adriatico, è impossibile affermare con sicurezza. Si possono solo prospettare tre ipotesi. Potrebbe avere avuto luogo al tempo dei primi durevoli insediamenti greci in Adriatico nei primi decenni del IV secolo a. C., o all'apertura delle prime rotte commerciali adriatiche greche in età arcaica; o addirittura potrebbe risalire a più antichi approdi di navi greche in età micenea.

Nella prima ipotesi, che segna il più basso limite cronologico possibile, il mito adriatico diomedeo verrebbe a coincidere con l'audace politica egemonica di Siracusa, quando, fermato in Tirreno dalla potenza fenicia, nel suo ambizioso piano di egemonia marittima, Dionisio siracusano dalle teste di ponte di Numana e di Ancona muove con una forte flotta alla conquista delle isole dalmate, arrivando a stabilire colonie greche a Corcyra Melaina, Pharia e Issa (Curzola, Lesina, Lissa), forse anche a Tragurion sulla costa dalmata (Traù) ([23]). Risalgono alla conquista siracusana, unico tentativo di stabilire una colonizzazione greca sul versante adriatico orientale, le più antiche iscrizioni greche a noi note per quest'area; come quella di Lesina, per la vittoria dei Farii contro gli Jaderiti di Zara (nel 384 a. C.). Forse si può fare risalire a quest'epoca la localizzazione in Adriatico del mito di Absyrtos fratello di Medea; e la identificazione delle isole Absirtidi, teatro della sua morte, in questo mare. E forse allora ha luogo anche la pretesa identificazione degli Istri con i Colchidi, giunti inseguendo Medea fin sulle

che sia Polemone a dare la versione della immortalità per intercessione dei Dioscuri, mentre per Ibico sarebbe dovuta alla singolare *areté* dell'eroe.

([23]) Cfr. Diodor. XV 13. V. L.A. Stella, *Italia antica sul mare*, Milano 1930.

sponde adriatiche dove avrebbero fondato Pola; e il collegamento semantico fra gli Istri e il fiume Istro ([24]).

Ma la leggenda adriatica diomedea non include nessuna delle isole entrate in area greca con la conquista siracusana; né si ha notizia per quest'epoca dell'arrivo di navi siracusane nel golfo di Trieste. E tanto meno Diomede appare in qualche modo legato al mondo siceliota in leggende mitiche o cultuali di Siracusa o di altre città isolane.

La seconda ipotesi, in apparenza più ragionevole, è che il mito di Diomede abbia raggiunto l'Adriatico fra il VII e il VI secolo, nel momento dei primi frequenti rapporti commerciali e culturali greci con le coste italiane nord-orientali.

Per le sicure testimonianze archeologiche di Spina, di Adria e di altri centri padani, questi rapporti sono già intensi e frequenti nel VI secolo a. C., anche se naturalmente non ha alcun fondamento valido la tradizione che fa di Adria « città greca » come di Spina *a Diomede condita* (si può essere trattato al più di insediamenti di gruppi ristretti di mercanti artigiani e uomini di mare, come a Cere sul versante tirreno).

E mentre andrebbe antidatata la prima esplorazione greca dell'Adriatico, che Erodoto attribuisce ai Focesi ([25]) è possibile che risalgano a quel tempo o a poco dopo quegli insediamenti di Parii nell'isola di Lesina, e di Cnidii a Curzola, di cui incidentalmente si parla a proposito della conquista siracusana. Nell'ambito del mito, risale indubbiamente a quest'epoca l'identificazione del favoloso fiume Eridano con il Po, e la localizzazione al delta padano del rogo di Fetonte, caduto dal carro del Sole, con la conseguente metamorfosi delle piangenti sorelle Eliadi in

([24]) Per le isole *Absyrtides* (Ossano e Cherso?) e il mito di *Absyrtos*, cfr. APOLLON. RHOD., IV 481; STRABO 315; APOLLODOR. I 9, 24, 4, 25, 5; PLIN., *N.H.* III 215, XVI 159. Per Pola fondata dai Colchi, STRABO 215+216; per la falsa etimologia Istri Colchi, cfr. JUSTIN. XXXII 3. Cfr. per la leggenda degli Argonauti: J. BERARD, op. cit., p. 386 ss.

([25]) HERODOT., I 163.

pioppi stillanti lacrime di ambra ([26]). E risale forse a quest'epoca l'estensione all'Adriatico del favoloso viaggio degli Argonauti che dal delta avrebbero risalito il corso del fiume per trasbordare misteriosamente nel Rodano [secondo un racconto ([27]) mitico accolto nella confusa e fantastica geografia occidentale di Apollonio Rodio]. Ma neppure per l'epoca arcaica vi è testimonianza, da fonte letteraria o archeologica, di una presenza greca a nord del delta padano. Sicché la strana isolata e persistente leggenda di uno dei cavalli divini dei Dioscuri Cillaro, che si ristora nelle fresche acque del Timavo, casualmente filtrata attraverso i poeti romani ([28]), potrebbe collegarsi, piuttosto che al mito degli Argonauti, al mito adriatico di Diomede.

L'ultima ipotesi, che nell'approdo leggendario di Diomede come di Antenore allo sbocco del Timavo si rifletta lo sfuocato ricordo di più antichi approdi greci in alto Adriatico durante

([26]) Per Spina « città greca », cfr. PSEUDOSCYLL., FGG. I 17; STRABO, 214; cfr. PLIN., *N.H.* III 120; per Adria, JUSTIN., XXI 1. Per i Parii a Lesina, v. EPHOR. 150 e THEOPOMP. 140. L'equivoco può essere sorto negli scrittori di età ellenistica e romana dalla presenza di un « Tesoro » di Spina a Delfi, come d'altronde di Cere.

([27]) HESIOD., fr. 162, 209 WEST; cfr. IGINO, *Fabulae* 152-4; per la identificazione con il Po, v. FERECIDE, FHG fr. 33; EURIPID., *Hyppolit.*, v. 733 ss.; DIODOR. V 23. Più incerta la identificazione delle misteriose isole Elettridi (*Electrides*, cfr. APOLLON. RHOD., IV 505, 580; STRABO 215; PLIN., *N.H.* III 52, XVII 11; DIODOR. V 23; PSEUDO ARISTOTEL. 82; PSEUDO SCYMN. 374), indicate da alcuni come alle foci del Po (non del tutto impossibile per un'età molto antica, per la diversa configurazione del delta padano) solo Plinio (III 152) le localizza alle isole del Quarnaro.

([28]) Cfr. MARTIAL., IV 25 « *et tu laedeo felix Aquileia Timavo / hic ubi septem Cyllarus hausit aquas* » e sempre con allusione allo stesso mito VIII 28,5. Per la fama particolare di Cillaro, cavallo donato a uno dei Dioscuri da Era (si parla ora di Castore ora di Polluce) e ricordato da Stesicoro con altri nomi di cavalli nei « Giochi di Pelia » (cfr. Virgilio, GEORG. III 90). Per il legame con il mito della nave Argo, che sarebbe approdata « *in Alto Adriatico* », cfr. PLIN., *N.H.* III 128: « *Argo navis... in mare Adriaticum descendit non procul Tergeste* ».

l'età micenea, se pur suggestiva, appare a prima vista la più inverosimile.

Sotto l'aspetto onomastico, il nome di *Diomedes* è un nome di pretto stampo miceneo, del gruppo dei nomi composti in *medes* attestati nelle tavolette di Pilo e di Cnosso (*Eumedes, Amphimedes, Perimedes*). E addirittura possiamo ravvisare un antroponimo miceneo nel nome di Antenore, più volte attestato a Pilo, e solo per invenzione letteraria attribuito a un più o meno fittizio personaggio troiano dell'epos; mentre dalle tavolette di Pilo viene pure attestato l'insolito nome anellenico di Okellas [29]. E quindi il passaggio dal dato storico alla trasfigurazione leggendaria potrebbe anche essere iniziata in tempo molto antico: al principio del cosiddetto Medioevo Greco, e forse anche prima.

Per la coincidenza fra il racconto leggendario ed i dati archeologici, è interessante notare come la punta più settentrionale della influenza micenea nota finora sulla costa Ionia d'Italia arriva a Coppa Nevigata, presso Manfredonia, non lontano dal promontorio del Gargano, e dunque in pieno territorio « diomedeo » [30].

[29] Per un ipotetico ma possibile antroponimo miceneo di-wo-me-de si veda per il primo membro il meceneo *diwopuktas* (*di-wo-pu-ka-ta* NP KN Fp 363, 3 dat.) e per il secondo membro: *Eumedes* PY Ea 7773; *Anomedes* (PY Jn 706, 5); *Amphimedes* (KN B 801, 4; PY Eb 773); *Perimedes* (PY An 656, 12).

Per *Antanor* N P miceneo v. *A-ta-no-ro* gen. PY Fn 50; *A-ta-no-re* dat. PY Vn 130.

Per *o-ki-ra*: [PY (n. 285, 13)] = *Okellas* la interpretazione è del Georgiev.

[30] (Al Museo Pigorini a Roma) cfr. F. Biancofiore, *La ceramica micenea in Italia*, p. 43 e passim.; W. Taylour, *The Mycenaean Pottery in Italy,* Cambridge 1958.

Fra i ritrovamenti recenti, di particolare interesse il fr. miceneo trovato nel dolmen di Giovinazzo (attribuito al Miceneo II) da G.F. Lo Porto, in « B.P. », 1967, p. 162, sulla costa fra Bari e Molfetta (dolmen che parrebbe denotare per molti aspetti influssi micenei).

Se poi passiamo alla ricerca di riprove archeologiche in alto Adriatico nella tarda età del bronzo, la situazione allo stato attuale degli studi si presenta problematica e densa di interrogativi. Se veramente provenissero dalla laguna veneta i sei vasi micenei di cui il Museo di Torcello conserva i frammenti, avremmo una testimonianza preziosa. Ma purtroppo il luogo di provenienza resta oscuro; sicché i dubbi già espressi da Paolo Orsi e da Angelo Mosso, e ripresi in studi recenti, mi sembrano più che legittimi ([31]). Non si può quindi prendere in considerazione questi dati, che costituirebbero un documento storico fondamentale.

Tenendo conto di studi e scoperte e ricerche antichi e recenti, le altre tracce di rapporti egei con l'alto Adriatico sono poche, e non tutte ugualmente significative.

Senza dubbio viene dall'Egeo, e probabilmente da Creta o Cipro attraverso l'Ionio su navi micenee, il piccolo lingotto di rame trovato in Dalmazia a Makarska ([32]). E richiama la sagoma delle navi egee, in un modo che sembra difficilmente casuale, il disegno di nave identificato dallo scopritore su un frammentario vaso della grotta di Grabak nell'isola di Lesina, nel contesto di una antica civiltà locale del bronzo che parrebbe denotare influenze egee ([33]). Passando al golfo di Trieste, ha tutto l'aspetto di un disegno egeo, o imitato da modelli « minoici » l'elegante ramo di foglie in bianco su fondo nero impresso sopra un frammento ceramico della Grotta delle Gallerie, per ora del tutto

([31]) Contro DAWKINS, in « JHS » XXIV (1904), p. 125 ss., cfr. P. ORSI, in « BP » 1904, p. 319; A. MOSSO, *Dawn of Mycenaean Civilisation*, 1910, p. 126 e più recentemente TAYLOUR, op. cit. p. 170 ss.; L. VAGNETTI, in « SMEA » IX (1969), p. 99 ss. (cfr. 101, 7 (cui si deve lo studio accurato dei frammenti). (MICENEO III A 2 e III B).

([32]) Cfr. A. EVANS, *Scripta Minoa*, I (1909), p. 95; H. BUCHOLZ, in « Minoica » 1958, p. 57, tav. 5; « Praehistorische Zeitschrift », XXXVII (1959), p. 140. Cfr. L. VAGNETTI, in « SMEA » III 1967, pp. 28-30; « SMEA » 1969, p. 102.

([33]) G. NOVAK, *Prehistoriski Hvar*, Zagabria 1955, p. 320, fig. 194; Ö HOCKMANN, in « Atti del I Congr. micenologico », Roma 1968, p. 1176.

isolato in un contesto più rozzo ([34]). Dal fondo del golfo di Trieste, dalla Grotta Azzurra di Samatorza presso Aurisina, viene poi un frammento fittile di vaso venuto in luce fin dal 1905 negli scavi del Marchesetti ([35]), che potremo classificare miceneo se veramente i segni che porta incisi sono segni di scrittura lineare B egea, secondo la dubitativa ipotesi di A. Taramelli. Ma non ho ancora potuto rintracciare il pezzo, e quindi non mi sento in grado di esprimere un giudizio sulla fotografia edita, molto poco leggibile.

Se queste pur scarsissime testimonianze potessero considerarsi vestigia del passaggio dei Greci Micenei in Adriatico, il rapporto di commercio e di cultura con il mondo egeo renderebbe meno misteriosa e problematica la presenza nel Carso triestino della tavoletta fittile con segni di scrittura indecifrata proveniente da una grotta presso Trieste, recentemente pubblicata da F. Gnesotto ([36]). E potrebbero meglio intendersi, in questa prospettiva, le singolari sopravvivenze egee che si riscontrano da un lato in figurazioni di armi in Val Camonica, dall'altro forse nel carattere visibilmente « lineare » della ancora indecifrata scrittura su manufatti dall'area di Golasecca ([37]).

Allo stato attuale degli studi, il problema resta aperto. Una risposta non può che venire dagli scavi archeologici. La attendiamo dalla coraggiosa iniziativa e dal tenace fervore dei giovani archeologi della nostra Università triestina.

([34]) v. R. Battaglia, B P 41, 1916, fig. 5, p. 29 (dubbio T.J. Dunbabin, in « BSR » 1948, p. 3 n. 10 e Vagnetti, op. cit., p. 102).

([35]) A. Taramelli, in « AJA » 1897, fig. 17, p. 305; scettici Taylour, op. cit., p. 71; Vagnetti, op. cit., p. 102 (per la prima pubblicazione v. Marchesetti, in « Atti del Museo Civico di Trieste », IX (1895), p. 36, tav. 2).

([36]) v. F. Gnesotto, *Una tavoletta con segni grafici ignoti dal Carso triestino*, « Kadmos » XII (1973), pp. 85-92 (con appendici di analisi mineralogica (T. Mannoni) e con la termoluninescenza (C. Ferraresso).

([37]) Cfr. per le figurazioni di Valcamonica in particolare G. Sluga in « Bollettino Centro Camuno », 1968, p. 51 ss.; per i manufatti con segni di scrittura cfr. A. Mira Bonomi, in « Sibrium » IX, p. 27 e in particolare la nota di M. Doria, ivi nota 17.

Giuliana Riccioni

CAPISALDI E CAPOLAVORI DELLA PRODUZIONE CERAMICA GRECA NELL'ALTO ADRIATICO (*)

Il titolo della lezione esclude automaticamente ogni accenno a prodotti di ceramica greca che non siano stati rinvenuti nei grandi centri mercantili di Adria e di Spina (¹).

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, Adria, la città che diede il nome al mare Adriatico, è la prima in ordine cro-

(*) Data la quantità dei vasi di cui si tratta, si ritiene opportuno dare le illustrazioni dei soli pezzi inediti (Spina), di concerto con il Direttore del corso, prof. Mario Mirabella Roberti. Di tutti gli altri, alcuni più volte pubblicati, sarà data ampia bibliografia. Le fotografie sono state eseguite dal Laboratorio M. Agodi di Ferrara; i negativi sono conservati nell'Archivio fotografico del Museo Nazionale di Ferrara. Ringrazio vivamente la Direzione del Museo e il prof. Nereo Alfieri per avermi affidato lo studio degli esemplari più antichi di Spina.

Fondamentali per l'argomento sono i censimenti del patrimonio ceramico attico di J.D. BEAZLEY, *Attic Black-figure Vase-painters*, Oxford 1956 (= *ABV*); *Attic Red-figure Vase-painters,* I ed., Oxford 1942; II ed., Oxford 1963 (= *ARV*[1]-*ARV*[2]); *Paralipomena. Additions to Attic Black-figure Vase-painters and to Attic Red-figure Vase-painters,* Oxford 1971 (= *Paralipomena*): vedi, indice I, provenienze, s.v. ADRIA, SPINA; indice III, collezioni, s.v. ADRIA, Museo civico; FERRARA, Museo Nazionale.

(¹) Per Adria, vedi soprattutto: G. RICCIONI, in « RIASA », n.s., V-VI (1956-57), pp. 29-64; IDEM, « CVA », Adria, 1, Roma 1957; IDEM, in « Cisalpina », I, Milano 1959, pp. 208-218; G. BERMOND MONTANARI, ibidem, pp. 298-300; B. FORLATI TAMARO, in *Mostra dell'Etruria Padana e della Città di Spina*, I, *Catalogo,* II ed., Bologna 1961, pp. 373-374; G. BERMOND MONTANARI, ibidem, nn. 1206-1223 (vasi greci); G. FOGOLARI-B.M. SCARFÌ, *Adria Antica,* Venezia 1970, passim e, in particolare, p. 53 e ss., nn. 1-31 (vasi greci, specialmente attici); pp. 7-10 (altra bibl. su Adria); L. BRACCESI, *Grecità adriatica,* Bologna 1971, passim e

nologico a ricevere vasi dalla Grecia. Purtroppo non possiamo disporre di esemplari integri, dato che la maggior parte non proviene da tombe, ma dall'abitato su palafitte e, per di più, è frutto di vecchi scavi non sistematici.

Alcuni frammenti pertinenti a due crateri del periodo medio-tardo corinzio datati fra il 580 e il 570 a. C. ([2]), con altri di fabbrica ionica, riferibili al 540-530 a. C. (da me visti nel vecchio Museo di Adria ed esaminati assieme ad André Perraud) ([3]), e inoltre un'anforetta frammentaria, di forma ovoide,

p. 54 e ss.; G.A. FERRO, in « Atti e Mem. Acc. patavina di Scienze Lettere e Arti », LXXXV (1972-73), parte III, pp. 247-259; G. COLONNA, in « Rivista Storica dell'Antichità », IV, Bologna 1974, p. 1 e ss. Sui commerci ateniesi in Adriatico e i metalli d'Etruria, vedi da ultimo: M. ZUFFA, in « Emilia Preromana », 7 (1975), p. 151 e ss. (ivi bibl. critica). Su Spina e l'Etruria padana, vedi: « Atti I Convegno di Studi Etruschi » (Ferrara 8-11 sett. 1957), Suppl. a « St Etr », XXV (1959) (articoli di N. ALFIERI, p. 25 e ss.; di J.D. BEAZLEY, p. 47 e ss.; di S. FERRI, p. 59 e ss.; di P.E. ARIAS, p. 65 e ss.; di G.A. MANSUELLI, p. 95 e ss.; di C. BATTISTI, p. 161 ss.; di G.B. PELLEGRINI, p. 177 e ss.); N. ALFIERI, in « Mostra Etr. Padana », I, cit., pp. 263-269; P.E. ARIAS, ibidem, pp. 270-281; G. BERMOND MONTANARI, ibidem, p. 387 e ss.; « Mostra Etr. Padana... », II, *Repertori*, passim e, in particolare, M. RIVOLDINI, *La distribuzione della ceramica attica nell'Etruria Padana*, pp. 153-207; inoltre i già citati articoli di G. RICCIONI e G. BERMOND MONTANARI, in « Cisalpina », I, cit., e i contributi di L. BRACCESI, G. COLONNA e M. ZUFFA menzionati per Adria; da ultimo G. UGGERI-S. UGGERI PATITUCCI, *Topografia e Urbanistica di Spina*, in « St Etr », s. III, XLII (1974), pp. 69-97. Sulle necropoli di Spina, i riti funerari e gli oggetti tombali, vedi: S. AURIGEMMA-N. ALFIERI, *Il Museo Nazionale Archeologico di Spina in Ferrara*, Roma 1957, pp. 3-14 e p. 16 e ss.; N. ALFIERI-P.E. ARIAS-M. HIRMER, *Spina*, Firenze 1958; S. AURIGEMMA, *La necropoli di Spina in valle Trebba*, parte I, Roma 1960; parte II, Roma 1965; N. ALFIERI-P.E. ARIAS, *Spina. Guida al Museo Archeologico di Ferrara*, Firenze (1960), 1961, passim e bibl. a pp. 49-52; P.E. ARIAS, « CVA », Ferrara, Museo Nazionale, 1, Roma 1963; S. PATITUCCI, « CVA », Ferrara, Museo Nazionale, 2, Roma 1971 (cfr. anche l'utile indice delle tombe con le associazioni di ceramiche figurate: pp. 1-8).

([2]) Cfr. G. COLONNA, in « Rivista Storica... », cit., p. 13, nota 44.

([3]) Cfr. G. RICCIONI, in « Cisalpina », cit., p. 213 e nota 19.

della fabbrica rodia di Fikellura, riferibile al 530-520 a. C. (4), costituiscono il supporto archeologico per affermare un approccio commerciale di matrice greco-orientale in parte anteriore e in parte contemporaneo al massiccio intervento ateniese. Quest'ultimo — come è noto — divenne esclusivo quando la produzione vascolare del Kerameikos nella tecnica « a figure nere » e « a figure rosse » conseguì un assoluto predominio sulle altre fabbriche greche.

Fra questi primi esemplari merita di essere descritta la più volte edita anforetta di Fikellura (5) con ornati dipinti in color bruno sul fondo ingubbiato di argilla liquida bianco-giallastra. motivo decorativo caratteristico (ma non esclusivo) di questa produzione è una serie di « falci lunate » relegata nella zona inferiore dei vasi (anfore panciute e ovoidi). Inoltre l'anforetta adriese, di tipo tardo, presenta sulla spalla una serie di rosette a otto petali; più volte ricorrente è un giro di linguette verticali, delimitato da due cerchi concentrici, che decora la base del collo, la zona di separazione fra spalla e ventre, nonché la breve fascia posta al di sopra di quella più ampia con « falci lunate ». Attorno al ventre sono crocette entro un reticolato di losanghe ottenute da file diagonali di puntini (o trattini); l'ansa a nastro tricostolato ha, su ciascuna costolatura, una fila di linguette orizzontali.

Passando alla ceramica attica a figure nere, la serie può iniziare con due vasi databili fra il 550 e il 540 a. C.: un'hydria nella maniera del ceramografo Lydos (6) e un'anfora riferibile al grande Exekias (7).

(4) Vedi: G. Riccioni, in « Cisalpina », p. 213 e nota 20; G. Bermond Montanari, ibidem, p. 297, tav. II, fig. 4; Idem, in « Mostra dell'Etr. Padana... », I, cit., n. 1206, tav. CXV; Idem, in « BdA », XLIX (1964), p. 301, n. 9, fig. 21 a p. 303; B.M. Scarfì, *Adria Antica*, cit., p. 56, n. 7, tav. 7; G. Colonna, in « Rivista Storica... », cit., p. 17.

(5) Inv. A 179. Cfr. nota 4.

(6) G. Bermond Montanari, in « BdA », 1964, cit., p. 294, n. 4, fig. 1 a p. 289; B.M. Scarfì, *Adria Antica*, cit., p. 53, n. 1, tav. 1.

(7) B.M. Scarfì, *Adria Antica*, cit., p. 54, n. 3, tav. 3.

L'hydria presenta una scena figurata completa solo sulla spalla; essa è conchiusa, alle estremità, da due pantere rivolte al centro, ma con il muso di fronte. In mezzo sta una Sfinge seduta di profilo verso destra, ad ali spiegate, con testa rivolta indietro verso sinistra, dove sono un uomo e una donna in chitone e himation; poiché essi sono rivolti verso la Sfinge, sembra che fra loro e il mostro profetico si svolga un dialogo a cui assistono, forse aspettando il loro turno di consultazione, le tre figure, analogamente abbigliate, poste a destra della Sfinge (due donne e un uomo). I pochi resti della rappresentazione principale sul corpo del vaso possono riferirsi, con le figure di Athena in armi e di Hermes e quella contrapposta di Herakles, all'assunzione dell'eroe fra gli dei olimpici. Interessante, sul piano della composizione, la libertà con cui il grande cimiero di Athena invade la zona della spalla coprendo anche le zampe della pantera. La resa stilistica è a macchia nera, in qualche caso ravvivata dal color paonazzo suddipinto, con uso moderato del graffito interno.

Il frammento di anfora, attribuito a *Exekias* o alla sua cerchia, mostra la parte superiore di due figure maschili ammantate viste di profilo verso destra: in primo piano un giovane imberbe (efebo) tiene certamente le redini di un carro (quadriga?) e al suo fianco è un uomo barbato.

Allo stesso giro di anni si riferiscono diversi frammenti di kylikes miniaturistiche: una del tipo « di Siana », le altre del tipo « lip-cup » (a labbro, o meglio, orlo decorato) e « band cup » (a banda o fascia decorata), edite dalla Bermond Montanari [8], per le quali non sembrano possibili maggiori precisazioni cronologiche, sia per lo stato di estrema frammentarietà e sia perché produzione corrente di carattere conservativo nella quale l'età tipologica può non coincidere con l'età storica.

Più agevole si fa il discorso stilistico di fronte all'anfora

[8] « BdA », 1964, cit., p. 290, fig. 2, p. 291 e ss., fig. 4.

a collo distinto e a corpo ovoide di tipo speciale ([9]), largamente conservata, anche se con qualche grave lacuna. In essa si riconosce agevolmente lo stile caratteristico di una personalità già da tempo evidenziata ed ora studiata a fondo da Heide Mommsen ([10]), la quale include nel suo catalogo anche i frammenti di una seconda anfora adriese di tipo B, già attribuita dal Beazley allo stesso pittore e con scena simile a quella del pezzo precedente ([11]). Si tratta di quell'artista anonimo, seguace del *Pittore di Amasis,* denominato dal Beazley « the Affecter » per lo stile elegante al limite dell'affettazione. La sua è una visione manieristica della realtà dove la disposizione, le proporzioni e i gesti delle figure concorrono ad un insieme calligraficamente ordinato, ma perciò stesso privo di dinamismo e di « umanità ».

Passiamo ora a descrivere l'anfora meglio conservata. Su un lato si svolge una scena galante con un giovane vestito di clamide che accarezza mollemente la gola di un cerbiatto, mentre offre una collana di perle a un compagno (ignudo, con clamide sul braccio) che gli porge una *phiale* certamente piena di vino. Ai lati sono altre due figure in una delle quali (a destra) si distingue l'attributo della lancia. Questo elemento sembra costituire un collegamento narrativo con la scena dell'altro lato (*B*) al di là delle figurette di due comasti barbati, nudi (con breve clamide sul braccio), in atto di danzare, che riempiono lo spazio sotto un'ansa. Qui — infatti — a partire da sinistra,

([9]) Inv. A 236. J.D. Beazley, *ABV*, p. 244, n. 47; « Mostra Etr. Padana... », I, cit., n. 1207, tav. CXIII; G. Riccioni, in « Cisalpina », cit., p. 213 e nota 21; G. Bermond Montanari, ibidem, p. 299, tav. II, fig. 5; Idem, in « BdA », 1964, cit., p. 295 e ss., n. 5, figg. 6-10 a pp. 293-295; B.M. Scarfì, *Adria Antica*, cit., p. 54, n. 2, tav. 2; H. Mommsen, *Der Affecter*, Mainz 1975, 2 voll. (testo e tavv.): n. 104, pp. 109-110 (cat.), tav. 116; vedi anche pp. 15, 35, 56, 58 e ss., p. 84, Anm. 4, p. 204.

([10]) Cfr. nota 9.

([11]) J.D. Beazley, in « ABV », p. 246, n. 76 (ivi bibl. prec.); G. Riccioni, in « Cisalpina », cit., p. 213 e nota 21; G. Bermond Montanari, in « BdA », 1964, cit., p. 298, figg. 11-12 a p. 296; H. Mommsen, *op. cit.*, p. 34; cat. n. 10, p. 87, tav. 20.

si ha una figura maschile con mantelletto trasparente (clamide?), una lancia nella sinistra e la destra alzata, probabilmente nel gesto del colloquio « amoroso » che ha con il personaggio; questi è ignudo con la clamide buttata sulla spalla sinistra, ha il busto visto di fronte e — secondo logica — la testa rivolta indietro; il braccio sinistro alzato e flesso, il destro in atto di indicare con la mano il cavaliere che costituisce il perno dell'intera scena. Egli è barbato, ha chioma prolissa, indossa un chitonisco aderente e tiene la lancia nella mano destra; ha l'aria di essere un personaggio di riguardo, molto compreso dell'importanza dell'atto che si sta compiendo. Certo è oggetto della generale attenzione degli astanti, l'ultimo dei quali lo precede e si volge verso di lui con la convenzionale forte tensione del busto e del corpo. L'esigenza calligrafica del pittore fa sembrare tutti fermi; ma il cavallo al passo e la disposizione verso destra di tutte le figure, anche di quelle che si volgono indietro, rivelano un lento incedere del gruppo.

Agli ultimi decenni del VI secolo (520-510 a. C.) può riportarsi una grande lekythos ([12]) del tipo che sull'ampia spalla consente lo svolgimento di un'altra scena, oltre a quella consueta disposta attorno al corpo del vaso. Iniziamo da quest'ultima dove è una rappresentazione mitica famosa: Herakles introdotto nell'Olimpo da Athena; l'eroe è già sceso dalla quadriga ed è accolto da altre divinità: Dionysos con il kéras, Apollo con la lyra, Hermes con kerykéion, quindi Hebe (o Afrodite) con un fiore in mano. Sul fondo del vaso sono tralci di vite con pampini e grappoli d'uva. Sulla spalla è rappresentata un'Amazzonomachia di Herakles costituita da tre gruppi di combattenti, uno dei quali è ovviamente lo stesso eroe, gli altri sono Greci; questi si distinguono per l'elmo di tipo corinzio, mentre le Amazzoni hanno elmo attico con alto lophos. Le variazioni fra gruppo e gruppo (Greco contro Amazzone, Greco contro Amazzone che

([12]) Inv. A 70, 70[1], 70[2]. G. BERMOND MONTANARI, in « BdA », 1964, cit., p. 298 e ss., figg. 16-19; B.M. SCARFÌ, *Adria Antica*, cit., pp. 56-57, nn. 8-9, tavv. 8-9.

difende una compagna caduta, Amazzone inginocchiata che si difende dal simultaneo attacco di Herakles e di un Greco) costituiscono luoghi comuni nelle scene di combattimento del periodo. Il vaso non è stato attribuito dal Beazley né in *ABV,* né in *Paralipomena.* Il riferimento alla maniera del *Pitt. di Antimenes* (ceramografo anonimo il cui nome è derivato dall'*Antimenes kalos* quale appare su un'hydria del Museo di Leida) fatto dalla Bermond Montanari e seguìto dalla Scarfì, può essere accolto nel senso di stile predominante entro una cerchia più vasta che è quella del « gruppo di Leagros » che comprende anche artisti-decoratori di lekythoi. Esatto, invece, è il richiamo all'incipiente tecnica a figure rosse anche per certe consonanze del nostro pittore con il Maestro di Andokides che è — appunto — uno dei pionieri della nuova tecnica.

Altri due frammenti di vasi a figure nere dell'ultimo decennio del VI secolo (510-500 a. C.), sempre di provenienza adriese, meritano di essere ricordati sia per il tema, attinente al thiasos dionisiaco, sia per una certa precisione del disegno e l'attonità espressione del volto delle figure.

Il primo pezzo ([13]), forse pertinente a cratere a calice, rappresenta un uomo barbato, coronato d'edera, di profilo verso destra, con clamide ricadente dalla spalla sinistra, in atto di suonare la lira eptacorde; dietro di lui, sul fondo, sono tralci di vite con pampini e grappoli d'uva. Il secondo ([14]), senza dubbio appartenente a grande skyphos, esibisce la parte superiore del corpo di un uomo di profilo a sinistra, ugualmente barbato e probabilmente ammantato; sul fondo sono lussureggianti rami di edera dalle foglie assai stilizzate.

Passiamo ora a Spina, dove negli ultimi due decenni del VI secolo giungono due anfore attiche a figure nere che sono, per il momento, le più fini della serie dei vasi in questa tecnica;

([13]) Inv. A 286. B.M. Scarfì, *Adria Antica,* cit., p. 58, n. 11, 1, tav. 11, 1 (« opera di un ottimo ceramografo ... vicino al gruppo di *Psiax* »).

([14]) Inv. A 237. B.M. Scarfì, *Adria Antica,* cit., p. 58, n. 11, 2, tav. 11, 2 (« è, con ogni probabilità, da avvicinare al pittore di Teseo »).

entrambe provengono dalla necropoli di valle Trebba. La prima, conservata soltanto in alcuni frammenti ([15]) e da situare verso il 520 a. C., esibisce i resti di una quadriga avanzante verso destra; dietro a questa è una figura ammantata; davanti, è un uomo panneggiato, assiso e appoggiato a un bastone posto obbliquamente. La seconda, a collo indistinto (tipo B), databile verso il 500 a. C., è integra e fornita di coperchio adorno di cerchi concentrici neri sul fondo risparmiato nel colore dell'argilla; appartiene al corredo della tomba 485, a cremazione, con sarcofago marmoreo usato come urna cineraria ([16]). E' elegante, anche se presenta soltanto un'accurata decorazione accessoria, mentre l'orlo, il ventre e le anse sono completamente in color nero. Sul collo è una catena di palmette contornate, alternate a fiori di loto, contrapposte su due file; la spalla, in *A-B*, presenta una zona di linguette; inferiormente, all'attacco con il piede corre, un giro di raggi (o denti di lupo stilizzati).

Tra la fine del VI e l'inizio del V sec. a. C. sono da porre tre vasi attici pertinenti al corredo della tomba 867 della necropoli spinetica in valle Trebba ([17]). Si tratta di una piccola hydria ([18]) e di un'oinochoe a bocca trilobata a figure nere, riferibili all'atelier del *Pittore di Athena* ([19]), nonché di una pelike

([15]) Inv. 217. Rinvenimento sporadico del 1928, fra le tombe 1085-1086: S. Patitucci, « CVA », Ferrara, 2, cit., tav. 1, p. 3 (ivi bibl. prec.); indice, p. 8.

([16]) Inv. 1295. S. Patitucci, « CVA », Ferrara, 2, cit., tav. 2, 1-2, p. 3 (ivi bibl. prec.); indice, p. 4.

([17]) Per l'intero corredo tombale, vedi: G. Riccioni, in « Mostra Etr. Padana... », cit., nn. 857-908 (ivi bibl. prec.); S. Patitucci, « CVA », Ferrara 2, cit., indice, p. 5.

([18]) Inv. 1236. G. Riccioni, in « Mostra Etr. Padana... », cit. n. 857, tav. LXI (« officina del pitt. di Athena »; S. Patitucci, « CVA », Ferrara 2, cit., indice p. 5 (ivi bibl.); J.D. Beazley, *Paralipomena*, p. 342, n. 114.

([19]) Inv. 1235. G. Riccioni, in « Mostra Etr. Padana... », cit., n. 858, tav. LXI (« officina del pitt. di Athena, IV gruppo »); S. Patitucci, « CVA », Ferrara, 2, cit., 21, 1, 3, p. 17 (ivi bibl.); indice, p. 5.

di forma speciale a figure rosse, attribuita dal Bearzley al *Pittore di Berlino* 2160 ([20]).

L'hydria, nella parte anteriore del ventre, mostra entro riquadro metopale la raffigurazione di due guerrieri avanzanti verso destra, muniti di lancia, scudo rotondo, cnemidi ed elmo attico il cui lungo lophos deborda entro la decorazione accessoria; sull'oinochoe sono rappresentati un cavallo e due guerrieri, ugualmente in panoplia, provvisto ciascuno di due lance. Invece la pelike è completamente nera ad eccezione del collo, esibente un leone su un lato e una leonessa sull'altro, e della breve spalla ornata di un giro di linguette nere sul fondo risparmiato nel colore dell'argilla. La raffigurazione delle due fiere nell'atto di avanzare ruggendo è di notevole forza stilistica specialmente nell'accurato rendimento della folta ed elegante criniera, di cui è fornita eccezionalmente anche la leonessa.

Dello stesso *Pitt. di Berlino* Spina possiede, oltre a una seconda pelike inedita ([21]), gemella di quella summenzionata (facente parte degli oggetti di corredo della tomba 41 D di valle Pega), una bellissima anfora panatenaica con iscrizione votiva *ton athenethen athlon,* proveniente dalla tomba 11 C della necropoli in valle Pega, prodotta fra il 490 e il 480 a. C. ([22]). A parte la canonica rappresentazione di Athena promachos fra due colonnette sormontate ciascuna da un gallo sul lato principale, la personalità del nostro ceramografo meglio si può apprezzare esaminando la scena agonistica sull'altro lato dell'anfora: una quadriga in corsa guidata con tensione dall'auriga il quale è tutto proteso nello sforzo di raggiungere il traguardo. La gara è,

([20]) Inv. 1234. G. Riccioni, in « Mostra Etr. Padana... », cit., n. 859, tav. LXI; P.E. Arias, « CVA », Ferrara 1, cit., tav. 1, 1-3; S. Patitucci, « CVA », Ferrara 2, cit., indice, p. 5 (ivi bibl. prec.).

([21]) J.D. Beazley, *ARV²*, p. 205, n. 114 bis; S. Patitucci-Uggeri, in « Boll. annuale dei Musei ferraresi », 1973, p. 187 e nota 7 a pag. 196.

([22]) J.D. Beazley, *ARV²*, p. 214; *Paralipomena*, p. 177, 2 bis; S. Patitucci Uggeri, in « Boll. annuale Musei Ferraresi », cit., pp. 187-198, figg. 1-12 a p. 199-203.

infatti, espressa con tutta probabilità nel momento finale: i cavalli, incitati dal loro guidatore, inarcando le teste, sono in atto di terminare l'ultimo giro del percorso nell'ippodromo, con ampia falcata delle zampe anteriori. La ricchezza di alcuni minuti particolari, quali l'aguzza barbetta dell'auriga e le criniere dei cavalli, conferisce particolare vivacità ed espressività alla rappresentazione.

Passando a parlare delle ceramiche attiche a figure rosse più antiche, prima di esaminare alcuni noti esemplari adriesi, a suo tempo da me pubblicati ([23]) e riediti nel volume « Adria antica », è opportuno considerare quelli di Spina che — a differenza dei posteriori e più appariscenti pezzi di stile protoclassico e classico — non sono ancora stati adeguatamente valorizzati, contribuendo ciò al mantenimento della diffusa opinione che tale momento della produzione attica sia qui debolmente documentato. Ma già nell'ormai lontano 1957, in occasione del convegno di studi su « Spina e l'Etruria padana », Sir John Beazley ([24]) poteva rilevare che se anche l'importazione non era molto consistente, comprendeva diversi buoni esemplari e la sua affermazione può oggi essere ampliata, anche alla luce delle successive scoperte nella necropoli di valle Pega. Complessivamente infatti, Spina possiede almeno cinque kylikes a figure rosse del periodo arcaico, fra il 520 e il 500 a. C. ([25]) e trentacinque del periodo tardo arcaico (o severo), fra il 500/490 e il 475 a. C. ([26]).

([23]) Cfr. nota 1.

([24]) *Spina e la ceramica greca,* « Atti I Convegno di St. Etr. », 1959, cit., p. 47 e ss.

([25]) Due, come si vedrà, non sono state attribuite dal Beazley, non comparendo né in *ARV²*, né in *Paralipomena* (V. Trebba, erratico 1925: fr. di kylix di *Epiktetos* pittore; V. Trebba, sequestro 1924 presso il sig. Carli: fr. di kylix del pitt. del *Pithos*). Per le altre tre, vedi: J.D. Beazley, *ARV²*, p. 74, n. 35 (kylix del ceramografo *Epiktetos*); p. 1627 (kylix del *Pitt. di Epidromos o Apollodoros*); p. 145, n. 8 (kylix del *Pitt. di Chaire*).

([26]) *ARV²*, p. 194 (V. Trebba, T. 125: anfora tipo A del vasaio *Kleophrades*); p. 205, nn. 114-114 bis (V. Trebba, T. 867; V. Pega,

Presenterò in questa sede i quattro migliori esemplari di stile arcaico ([27]) e il più antico di stile tardo arcaico per il fatto che oramai sono maturati i tempi per conoscere più in profon-

T. 41 D: due pelikai a collo distinto, di forma speciale, del *Pitt. di Berlino*; cfr. anche mie note 20-21); p. 214 (V. Pega, T. 11 C: anfora panatenaica da premio del *Pitt. di Berlino*; cfr. anche mia nota 22); p. 228, nn. 24, 27-28-29 (V. Trebba, T. 694, T. 539, T. 931, T. 245: due crateri a colonnette del *Pitt. di Eucharides*); p. 231, n. 79 e p. 1637 (V. Trebba, T. 503: kylix del *Pitt. di Eucharides*); p. 241, n. 51 (V. Trebba, T. 223: cratere c.s. della cerchia di *Myson*, attribuito più particolarmente al *Pitt. del Porcellino*); p. 260, n. 11 e p. 1640 (V. Trebba, T. 445: cratere c.s. del *Pitt. di Syriskos*); p. 266, n. 85, p. 1537, n. 5 (V. Pega, T. 256 B: kantharos configurato a doppia testa di Satiro e Dionysos del *Pitt. di Syriskos*); p. 271, n. 1, e p. 1641 (V. Trebba, T. 323: cratere a calice del *Pitt. di Goluchow 37*); p. 274, n. 44 e p. 1641 (V. Trebba, T. 475: cratere a colonnette del *Pitt. di Harrow*); p. 278, nn. 1-2 (V. Trebba, T. 756, due crateri c.s. del *Pitt. di Ferrara T. 756*, di cui il primo è eponimo); p. 281, nn. 31-32 (V. Trebba, T. 344, T. 482: due crateri c.s. del *Pitt. dell'Angelo volante*); p. 290, nn. 10-11 (V. Trebba, T. 154, T. 153: due crateri c.s. del *Pitt. di Tyszkiewicz*); p. 292, n. 34 e p. 1642 (V. Trebba, T. 603: anfora di tipo panatenaico del *Pitt. di Tyszkiewicz*); p. 298, n. 6 (V. Trebba, T. 745: cratere a colonnette del *Pitt. dell'Hephaisteion*); p. 328, n. 120 (V. Trebba, T. 196: kylix di *Onesimos*); p. 337, n. 30 bis (V. Pega, T. 41 D: kylix « ad occhioni » del *Pitt. di Antiphon*; in corso di pubblicazione da parte della scrivente in *Studies in Honour of A.D. Trendall*); p. 349, n. 1 (V. Pega, T. 45 C: kylix di stile affine al *Pitt. di Ancona*); p. 351, n. 11 (V. Trebba, T. 475: kylix del *Pitt. di Bonn*); p. 356, n. 56 ter: cfr. p. 51, n. 206 (kylix « ad occhioni » del *Pitt. di Colmar*); p. 396, nn. 19, 22 bis, 31, 33 (V. Trebba, T. 605, V. Pega, T. 336 A, T. 212 B, V. Trebba, T. 983: quattro kylikes del *Pitt. della tazza di Yale*); p. 407, n. 14 (V. Pega, T. 173 C: kylix dell'officina del *Pitt. di Brygos: Pitt. di Briseide*; cfr. G. Riccioni, in « Arte Antica e Moderna », 1958, p. 18 e segg.); p. 412, n. 11 e p. 1651 (V. Trebba, T. 931: kylix dell'atelier del *Pitt. di Brygos: Pitt. della Dokimasia* e *di Briseide* in collaborazione; cfr. G. Riccioni, in « Arte Antica e Moderna », 1958, cit., p. 126 e ss.); p. 415, n. 2 (V. Trebba, T. 499: kylix di stile affine al *Pitt. della Dokimasia*); p. 422, n. 96 (V. Pega, dosso B, erratico del 31-5-1958: kylix del *Pitt. della Gigantomachia Parigina*). Per notizie e documentazione fotografica su diverse di queste tombe e i vasi associati ai corredi: vedi bibl. citata alla mia nota 1 (necropoli di Spina).

([27]) I) Kylix integra del British Museum 1929. 11-11. 1, da Spina:

dità la fase più antica delle importazioni vascolari attiche a Spina. Purtroppo una parte di questi vasi proviene da sequestri o recuperi, o è frutto di scavi clandestini, il che può aiutare a comprendere — a mio avviso — perché questo importante centro portuale abbia perduto preziosi monumenti di arte ceramica a seguito di prolungate depredazioni (gli scavi hanno taciuto dal 1935 al 1954), dovute alla facilità di reperire le sue tombe situate in un terreno acquitrinoso, spesso a circa un metro dal livello attuale ([28]).

I complessivi quaranta pezzi, a cui si è accennato, che coprono un arco di tempo che va dall'ultimo ventennio del VI alla fine del primo venticinquennio del V sec. a. C., sono sufficienti a gettare nuova luce su Spina anche nel periodo arcaico e tardo arcaico, offrendo una documentazione di opere di vasai e ceramografi attici contemporanei a quelli di Adria.

Delle cinque kylikes spinetiche che presento in prima edizione, quattro sono conservate nel Museo nazionale di Ferrara, una si trova, invece, a Londra nel British Museum, dove entrò a far parte delle collezioni di ceramica greca nel lontano 1929. Cominciamo volutamente da quest'ultima perché manifesta nelle scene, specialmente dei lati esterni, ricchezza nel disegno e una certa complessità e forza compositiva; è stata attribuita al pittore *Epiktetos* ([29]) ed è databile fra il 520 e il 510 a. C. (figg. 1, 4-6).

*ARV*², p. 74, n. 35; II) Fr. di kylix, rinv. erratico del 1927 (non incluso in *ARV*²); III) Kylix intatta prov. dalla T. 115 D, V. Pega: *ARV*², p. 1627; IV) Kylix framm., V. Trebba, sequestro 1924 presso il sig. Carli (non inclusa in *ARV*²); V) fr. di kylix prov. da V. Pega, T. 30 D: *ARV*², p. 51; p. 356, n. 56 ter. Cfr. anche mie note 25-26.

([28]) Scrive testualmente l'Alfieri nella *Guida al Museo Arch. in Ferrara*, Firenze 1961, cit., p. 27: « la gran massa delle tombe si rinviene tra i m. 0,60 e 1,60; alcune però (in genere riferibili a bambini) sono più superficiali e altre invece situate fino a m. 2 di profondità ». Vedi anche: S. AURIGEMMA, *La necropoli di Spina in valle Trebba*, I-II, cit., passim.

([29]) Alt. cm 10,3; diam. bocca, cm 23,2; forma C del Bloesch: « gruppo *Kalliades-Brygos* (*F.A.S.*, Bern 1940, p. 134, n. 1, tav. 36, 1). *Bibl.*: BEAZLEY, in « JHS », LI (1931), p. 44; WALTERS, in « British

Sul lato esterno *A* (figg. 1, 5) compare l'eroe dorico Herakles contro il centauro Nessos (gruppo centrale) fra altri due centauri che gli oppongono resistenza, uno scagliando un masso, l'altro brandendo un ramo di pino. Herakles è ignudo ed ha fattezze giovanili; ha la spada entro il fodero che gli pende dal fianco sinistro ed è in procinto di attaccare Nessos (unico centauro con corpo pezzato, reso a cerchiolini) brandendo la clava che tiene nella mano destra, mentre allungando il braccio sinistro, ferma il masso che il centauro gli sta scagliando addosso.

Sull'altro lato, *B* (fig. 6), si assiste a una scena di combattimento fra guerrieri, nudi, elmati, muniti di scudo e lancia; i due laterali muovono all'attacco verso il gruppo centrale (costituito da tre figure), assieme ai loro cavalli. E' da notare un tentativo di scorcio nella posa del guerriero ferito, semicaduto a terra fra gli altri due in piedi che stanno duellando.

Più semplice è la rappresentazione nel cerchio interno (fig. 4): un efebo ignudo, ad eccezione della clamide che gli pende dal braccio sinistro, con lancia nella mano destra, sta avanzando a grandi passi verso destra. Forse anch'egli è collegato con la scena di combattimento sul lato *B*, quasi accorresse in aiuto dei combattenti o del compagno ferito in atto di accasciarsi al suolo. Non sembra affatto potersi accettare l'ipotesi del Beazley che riconosce dubitativamente un cacciatore in questa figura isolata. Attorno a questa figura corre l'iscrizione *epoiesen* (senza il nome del ceramista) leggibile contro luce sull'originale, ma non visibile nella fotografia. Di un'identica iscrizione, sul lato *B,* restano le prime quattro lettere: *epoi*[*esen*].

Attribuibile ugualmente al ceramografo *Epiktetos* o alla sua

Museum Quarterly », IV (1929-30), part. 4, pp. 100-101, n. 73, tav. 55 a-b (attribuita ad *Epiktetos*); Beazley, *ARV*[2] p. 74, n. 35. Cfr. anche mia nota 27. Colgo l'occasione per porgere i miei più sinceri ringraziamenti al Department of Greek and Roman Antiquities del British Museum per avermi cortesemente inviato le foto della kylix; un particolare grazie rivolgo all'amica dr. Ann Birchall che mi ha agevolato in tutti i modi. La pubblicazione delle predette foto è stata autorizzata dal British Museum.

cerchia è il frammento di una seconda kylix, rinvenuta erratica in valle Trebba nel 1925 (fig. 3) ([30]). Nel cerchio, interno sono gli avanzi di una figura maschile nuda (atleta o comasta?) rivolta verso destra; sono visibili parte di un gluteo e la porzione inferiore di una gamba con il piede e, in basso, le prime quattro lettere dell'iscrizione *ho pa*[*is kalos*]...

La terza kylix, integra, proviene dalla tomba 115 D di valle Pega ([31]); ha l'esterno del bacino completamente in nero ed esibisce una raffigurazione abbastanza rara entro il cavo (figg. 2, 7). Si tratta di un'etéra simposiasta che, a piedi nudi, incede verso destra con ampia falcata delle gambe, tenendo nella mano destra abbassata un mestolo con lungo manico desinente in una testina di anatrella e nella sinistra protesa una kylix acroma (o di metallo) del tipo « lip-cup ». Essa ha il torso e la testa piegati in avanti; il corpo è nudo, mentre un mantello a larghe pieghe « a coda di rondine », passandole dietro la schiena, le ricade dall'omero destro lungo il fianco e sul braccio sinistro. Il pezzo può datarsi fra il 510 e il 500 a. C.; è stato attribuito dal Beazley al *Pitt. di Epidromos* (coniato sul nome dell'amasio Epidromos), il cui stile è così somigliante a quello della fase iniziale del ceramografo *Apollodoros* che le due personalità potrebbero essere unificate. Attorno alla rappresentazione, delimitata da un cerchio concentrico risparmiato nel colore dell'argilla, corre la seguente iscrizione (non visibile nella foto): *Epidrom*[*os*] *kalos naichi* (« Epidromos è bello davvero »).

La quarta kylix, frutto di un sequestro effettuato in valle Trebba nel 1924 ([32]), è stata da me ritrovata anni or sono nei

([30]) Lungh. mass. del fr., cm 10,5. Una prima notizia del reperto è stata data dal Negrioli in « Not. Scavi », 1927, p. 145, fig. 1 e p. 146.

([31]) Inv. 33857. Alt. cm 6,6; diam. bocca, cm 19; J.D. BEAZLEY, *ARV*², p. 1627 (da aggiungere come n. 11 bis a p. 118: *Pitt. di Epidromos*). Forma tipo B del Bloesch da riferirsi al vasaio *Chachrylion*; cfr. kylix di Bonn 315 (BLOESCH, in *F.A.S.*, p. 47, n. 15, tav. 13, 2).

([32]) Inv. 28623 (sequestro Carli). Alt. cm 7; diam. piede, cm 7,4; diam. bocca ricostruito cm 18,3 circa. Restaurata da cinque frr., manca

depositi della Soprintendenza alle Antichità di Bologna e quindi trasferita alla sua sede naturale, il Museo nazionale di Ferrara, dove è attualmente conservata (fig. 8).

All'interno, entro un cerchio delimitato da un giro di meandro interrotto da campi crociati, compare la figura di un Satiro, in movimento di corsa verso destra, che sembra spiccare un salto dentro un grande pithos: ha, infatti, la testa e le braccia nascoste entro il grande recipiente e le spalle fortemente arcuate per lo sforzo dell'azione resa con prontezza e vivacità rappresentativa che ricorda sia lo stile del pittore di *Euergides* (artista presente ad Adria), sia quello del pittore di *Epeleios* ([33]). Il pezzo non è stato esaminato dal Beazley e, pertanto, non compare né nell'*ARV*², né in *Paralipomena*; in base ad alcuni confronti io ritengo di attribuirlo al *pittore del pithos,* uno dei ceramografi di stile corsivo operante fra la fine del VI e l'inizio del V sec. a. C., il cui nome trae origine da frequenti raffigurazioni di un Satiro (o un giovane atleta) vicino o in parte dentro un pithos (o cratere) ([34]).

La quinta ed ultima kylix fa parte del corredo della tomba 30 D di valle Pega ed è stata attribuita dal Beazley al *pittore di Colmar* ([35]). E' databile fra il 500 e il 490 a. C. e si può

di circa la metà del bacino. Forma tipo B del Bloesch, attorno al gruppo di Hermione; cfr. kylix di Monaco 2629 (BLOESCH, in *F.A.S.*, p. 60, n. 10, tav. 16, 4a.

([33]) Cfr. due nuovi frammenti editi da R. BLATTER, in « AA », Heft 4 (1973), 1974, p. 650 e ss., fig. 4 (Berna, coll. privata); p. 652, fig. 7 (Northampton, Smith College).

([34]) Rappresentazioni di genere e stile affine alla nostra sono citate dal Beazley, *ARV*², p. 139, nn. 1-3, 8.

([35]) Inv. 42683. Alt. mass., cm 10,4; diam. bocca, ricostruito, cm 27 circa. Ricomposta da 10 frr. e integrata in alcune parti; è conservato circa un quarto di bacino. Della raffigurazione del medaglione interno resta parte della decorazione a meandro e una rigida zampa di felino volta a sin. e posta obliquamente (forse pertinente a *trapeza* o *kline*). BEAZLEY, *ARV*², p. 51, n. 206; p. 356, n. 56 ter (= *Pitt. di Colmar*; in *I* riconosce stranamente un *symposion*).

collocare quasi come capolista della serie tardo-arcaica delle « tazze ad occhioni » (fig. 9); questi compaiono sull'esterno del bacino, ai lati della rappresentazione. Il frammento superstite esibisce, a destra di uno degli occhioni apotropaici, un giovane comasta che avanza rapidamente verso destra tenendo un bastone nodoso con manico ricurvo nella mano destra e l'himation ripiegato sul braccio sinistro proteso che gli svolazza sul dietro nel veloce movimento, ottenuto mediante l'ampia falcata delle gambe; con la stessa mano doveva porgere uno skyphos (o una kylix) al compagno posto al centro, di cui restano tracce. L'anatomia è sommaria, il panneggio inteso in senso abbastanza volumetrico; la chioma ricciuta è resa a massa compatta nera sulla calotta cranica e a minute ciocche ondulate nel contorno. L'occhio con le palpebre ondulate è a forma di mandorla allungata ed è ancora di pieno prospetto con entrambi gli angoli (esterno e interno) chiusi e la pupilla a puntino nero al centro.

La figura ha un calzante confronto, sia iconografico che stilistico, con quella nell'interno di una kylix di pari data e dello stesso pittore, conservata nell'Università di Bochum e proveniente dalla collezione privata Funcke ([36]).

A questo punto dobbiamo tornare ad occuparci di Adria per esaurire il discorso sulle ceramiche attiche dei periodi già citati per Spina (cioè quello arcaico e tardo arcaico). I pezzi che esamineremo, tutti pubblicati ([37]), sono, come si è detto, conservati in frammenti.

Degli esemplari più antichi merita menzione una kylix, attribuita ad *Epiktetos,* da me datata al 515 a. C. circa ([38]), che mostra nell'interno del bacino la figura di Hermes con calzari alati, corona di fogliette che gli recinge il capo, il corpo coperto

([36]) N. KUNISCH, *Ruhr - Universität Bochum. Antiken der Sammlung Julius C. und Margot Funcke*, Bochum 1972, pp. 98-99, n. 86; J.D. BEAZLEY, *Paralipomena*, p. 363.

([37]) Cfr. nota 1.

([38]) Inv. Bc 54, B 272; BEAZLEY, *ARV*^{2}, p. 75, n. 61 (ivi bibl. prec.).

dall'himation. Egli è in movimento verso destra, volgendo il capo indietro e tenendo nella mano destra probabilmente il kerykeion. Attorno alla raffigurazione è sovrappinta l'iscrizione *Chairipos k[alos]*.

Contemporanea a questa è una seconda kylix, riferita al *pittore di Euergides* (39), con rappresentazione entro il cavo di un « saltatore » con halteres; le spalle dell'atleta, fortemente arcuate per l'eccessivo sforzo di sollevare i pesi di ferro, sono delineate con una specie di gibbosità come in molte altre figure atletiche dello stesso pittore quali — ad esempio — lanciatori di disco (40), ecc.

La terza kylix è della fine del VI secolo; esibisce, ugualmente nell'interno, un allegro giocatore di kottabos, seduto su kline, in atto di far ruotare una kylix con l'indice della mano destra per lanciare alcuni schizzi di vino verso un piattello posto in bilico su un sostegno (kottabos). Egli tiene il piede di un'altra kylix con la mano sinistra (41). Si tratta di un noto giuoco di destrezza, ma anche di scommessa, in uso presso gli Ateniesi nei banchetti orgiastici.

Quanto al ceramista che plasmò (cioè *epoiese*) la kylix, le quattro lettere superstiti dell'iscrizione possono indirizzare verso il nome di *Chachrylion*; lo stile del disegno, secondo il Beazley (*ARV*², p. 110, n. 11 e p. 1626), è quello del *pittore di Hermaios*, influenzato da *Oltos*.

Una squisita figura stante di guerriero armato, il cui nome è probabilmente quello che si legge sulla parte esterna dello scudo — *Agasias* — compare nel medaglione di una quarta tazza adriese, ambientabile all'inizio del periodo tardo-arcaico, verso

(39) Inv. Bc 56: Scarfì, *Adria Antica*, cit., p. 60, n. 15, 1, tav. 15, 1 (ivi bibl. prec.).

(40) Cfr. kylix vulcente della tomba della Panatenaica: G. Riccioni, in « Quaderni di Villa Giulia », 3, Roma 1968, p. 39 e ss., fig. 24c a p. 41.

(41) Inv. B 485: Scarfì, *Adria Antica*, cit., pp. 60-61, n. 16, tav. 16 (ivi bibl. prec.).

il 490 a. C., non attribuita dal Beazley ([42]). A mio parere, il rendimento delle pieghe del chitoniskos, visibile nella parte inferiore e sottostante l'originale corazza, indicano lo stile del *pittore di Panaitios,* identificato da ultimo dal Beazley (*ARV*², pp. 313-314) con il ceramografo *Onesimos.* Attorno alla figura sono i resti dell'iscrizione suddipinta sul fondo nero: *ho pais kalos.*

Allo stesso artista ho a suo tempo attribuito la quinta kylix adriese che ho datato fra il 490 e il 480 a. C. ([43]) e nel cui cerchio interno si può ammirare un giovane arciere ignudo nell'ardita visione di tre quarti determinante uno dei primi esempi di scorcio. La figura, seminginocchiata, vista di schiena, è ruotata verso sinistra (testa di profilo a sin.) e colta nell'atto di tirar d'arco, mentre ha il turcasso quasi appoggiato obliquamente alla gamba sinistra, pendente a tracolla mediante una funicella di color paonazzo. L'anatomia è ricca di particolari interni a vernice anche assai diluita. L'occhio ha palpebre ricurve con angoli ancora chiusi e pupilla con puntino nero al centro.

Passando al gruppo del *pittore di Antiphon,* merita qui di essere riesaminata una kylix di Adria, databile intorno al 480 a. C., che presenta nel tondo interno delimitato da un giro di meandro, una scena di eccezionale realismo e per ora senza confronti, oggetto — fra l'altro — di diverse attribuzioni ([44]).

([42]) Inv. Bd 3: RICCIONI, in « RIASA », 1956-57, cit., pp. 35-36, fig. 10; IDEM, in « CVA », Adria 1, cit., tav. 4, 5; BEAZLEY, *ARV*², appendix IV, p. 1559 (per il nome *Agasias*).

([43]) Inv. Bc 63: RICCIONI, in « RIASA », cit., p. 36, fig. 11; IDEM, « CVA », Adria 1, cit., tav. 4, 6. La SCARFÌ (*Adria Antica*, cit., p. 61, n. 17, tav. 17) aderisce alla mia attribuzione ripetendo nella sua scheda alcune mie testuali parole relativamente allo stile compositivo e al rendimento stilistico (cfr. « CVA », Adria 1, cit., p. 11, *nota*). Il pezzo non è stato attribuito dal Beazley né in *ARV*², né in *Paralipomena.*

([44]) Inv. B 471: BEAZLEY, *ARV*¹ (ed. 1942), p. 238, n. 5 (*Pitt. di Adria*); *ARV*² (ed. 1963), p. 349, n. 2 e p. 1647 (stile connesso con quello del Pitt. di Adria, ma che richiama anche quello del Pitt. di Ancona: attribuzione, a mio avviso, contraddittoria e non accettabile); RICCIONI, in

Si tratta di un giovane comasta, assiso sopra un molle cuscino, che fa uno strano giuoco di equilibrio tenendo una coppa fra le labbra. Il disegno è accurato, ma alquanto manieristico; la composizione è realizzata nel tentativo di rendere la visione di scorcio.

Per terminare la rassegna degli esemplari adriesi di stile tardo-arcaico, esaminiamo alcuni medaglioni di kylikes, da riferirsi cronologicamente fra il 485 e il 470 a. C. circa, rispettivamente del *pittore di Brygos* o della sua bottega, di *Makron* e di *Douris*.

La prima rappresentazione è un « capolavoro » di dinamismo e di ritmo circolare nello stile del *pittore di Brygos*: una Menade, in preda al furore dionisiaco, è in atto di esibirsi in una danza orgiastica, avendo abbandonato il tirso che, posto obliquamente dietro la figura, dà una certa profondità di campo ([45]). A destra, dal suolo, s'innalza sul fondo una roccia (visibile in parte), molto simile a quella che appare su una kylix vulcente dello stesso artista conservata nei Musei Vaticani ([46]).

Una scena di dinamica violenza, permeata anche da una certa vena di umorismo, è offerta da una seconda tazza attribuita al *pittore di Brygos*, come la precedente ([47]). Vi si ammira

« RIASA », 1956-57, cit., pp. 38-39, fig. 15 (*Pitt. di Adria*); IDEM, in « CVA », Adria cit., tav. 7, 5 e p. 14 (indeterminato manierista della *cerchia del Pitt. di Antiphon*); SCARFÌ, *Adria Antica*, cit., p. 62, n. 19, tav. 19 (ivi bibl. prec.).

([45]) Inv. BC 31: RICCIONI, in « RIASA », 1956-57, cit., pp. 41-42, fig. 21; IDEM, « CVA », Adria 1, cit., tav. 8, 7; SCARFÌ, *Adria Antica*, cit., p. 63, n. 21, tav. 21 (ivi bibl. prec.; la Scarfì, attaccando un nuovo frammentino nella parte inf. della kylix, mi ha dato modo di veder meglio l'elemento roccioso che essa, peraltro, non ha descritto).

([46]) M. WEGNER, *Brygosmaler*, Berlin 1973, tav. 15, a, p. 197, n. 6.

([47]) Inv. B 487: RICCIONI, in « RIASA », 1956-57, cit., pp. 43-44, fig. 25; IDEM, « CVA », Adria 1, tav. 14, 5, p. 20 (ivi bibl. prec.: Ducati e Hoppin, prima di me, avevano riconosciuto nel pezzo lo stile del *Pitt. di Brygos*); BEAZLEY, *ARV*², p. 414, n. 28 (*Pitt. della Dokimasia* come in *ARV*¹, p. 272, n. 25).

l'assalto di un Satiro a una Menade fuggente che formano un symplegma di estrema efficacia compositiva.

A un manierista, seguace del *pitt. di Brygos,* o allo stile tardo del « Maestro » stesso è da riferire la kylix ([48]) che presenta su uno dei lati esterni la parte inferiore dei corpi di due Menadi in corsa una a destra e l'altra a sinistra, fra le quali si erge una grande roccia che si può confrontare con quella descritta nel primo esemplare adriese.

Più godibile (perché meglio conservata) è la rappresentazione singolare nel medaglione interno di una quarta tazza ([49]) con un giovane comasta seduto, il quale, appoggiando ambedue le mani su un grande otre di pelle (che sembra passargli fra le gambe per essere tenuto fermo da queste), sta annusando sull'imboccatura chiusa da un legaccio, l'odore fragrante del vino inebriandosene. Il soggetto, espresso con notevolissima immediatezza, è da considerarsi ancor oggi un « unicum ».

Del ceramografo *Makron* (che, in generale, dipinse vasi nell'officina del vasaio *Hieron*), Adria possiede varii frammenti; sul meglio conservato di questi, databile al 480 a. C. circa, appare una delicata figura di liricine, coronato di foglie, con barba e

([48]) Inv. Bc 21; Riccioni, in « RIASA », 1956-57, cit., pp. 42-43, fig. 23; Idem, « CVA », Adria 1, tav. 12, 1 a-b; Scarfì, *Adria Antica*, cit., p. 64, n. 24, 1, tav. 24, 1 (ivi bibl. prec.); Ducati e Hoppin avevano attribuito la kylix al *Pitt. di Brygos*, mentre Beazley anche nell'*ARV*^{2} (p. 406, n. 5) mantiene l'attribuzione al *Pitt. di Briseide*.

([49]) Beazley ha avanzato, da ultimo, l'ipotesi (seguita dalla Scarfì: cfr. nota 48) che si tratti di un'etéra molto probabilmente per il confronto con la testa dalla chioma bionda, cinta di corona di pampini, della figura femminile (etéra) nel tondo della kylix di Würzburg L 479, attribuita al *Pitt. di Brygos* (M. Wegner, *op. cit.*, tavv. 29, b, 40, e, p. 197, n. 32; *Führer durch die Antikenabteilung des Martin von Wagner Museum der Universität Würzburg*, Mainz 1975, pp. 129-130, tav. 34-35). Tuttavia tale capigliatura non è esclusivamente femminile, come si può verificare nella raffigurazione su un lato esterno di un'altra kylix adriese, da me edita in « CVA », cit., tav. 12, 2 (inv. B 600, B 551); cfr. Beazley, *ARV*^{2}, p. 403, n. 27 (*Pitt. della Fonderia*).

baffi, avente un mantelletto a larghe pieghe morbide, rese con senso plastico, che gli scende sul dorso ([50]). Verso il basso, a destra, è appeso alla parete, mediante cordicelle, un kalathos adorno di nastri (o bende annodate) come la lira. La raffigurazione, vista di tre quarti, è ben equilibrata nello spazio rotondo a disposizione.

L'ultima grande personalità che chiude questo periodo è quella di *Douris*, la cui produzione è compresa entro il trentennio 490-470 a. C. Di Adria vale la pena di riesaminare due pezzi: il tondo di una kylix databile al 475 a. C. ([51]) e una piccola porzione di skyphos press'a poco degli stessi anni (470 a. C. circa) ([52]).

Il primo rappresenta una scena musicale; un uomo teniato e barbato, assiso su sedia (o sgabello), indossante l'himation che gli avvolge la parte inferiore del corpo, sta toccando le corde della cetra con la mano sinistra, mentre nella destra tiene il plettro. Davanti a lui è una figura ammantata, conservata solo nella parte inferiore del corpo.

Il secondo mostra una bella testina di uomo teniato, con barba e baffi, volta verso destra, che ha i tratti facciali molto simili a quelli della figura precedente.

Concludendo il discorso sui prodotti di stile tardo-arcaico, è opportuno segnalare che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, Spina non possiede vasi di *Makron* e *Douris*, mentre ha

([50]) Inv. B 318: RICCIONI, in « RIASA », 1956-57, pp. 46-47, fig. 32; IDEM, « CVA », Adria 1, cit., tav. 19, 5, a (*interno*), 5, b (*esterno*: resti della parte inf. di quattro figure panneggiate e piedi di una quinta); SCARFÌ, *Adria Antica*, cit., p. 65, n. 26, 1, tav. 26, 1 (ivi bibl. prec.).

([51]) Inv. B 500: RICCIONI, in « RIASA », 1956-57, cit., pp. 47-48, fig. 34; IDEM, in « CVA », Adria 1, cit., tav. 21, 6, a (*interno*), 6, b (*esterno*: resti della parte inf. di due figure panneggiate); SCARFÌ, *Adria Antica*, cit., pp. 65-66, n. 27, tav. 27 (ivi bibl. prec.).

([52]) Inv. B 601: RICCIONI, in « RIASA », 1956-57, cit., p. 48, fig. 35; IDEM, « CVA », Adria 1, cit., tav. 22, 4; SCARFÌ, *Adria Antica*, cit., p. 66, n. 28, 1, tav. 28, 1 (ivi bibl. prec.).

a suo attivo kylikes integre del *pittore di Brygos* e della sua cerchia (*pittori di Briseide,* della *Dokimasia* e della *Gigantomachia parigina*) ([53]) presenti, come si è visto, anche ad Adria.

Per quanto riguarda, invece, la produzione del periodo protoclassico, lo scalo di Spina, è il maggior responsabile dei traffici marittimi con Atene, ed assorbe un'enorme quantità di vasi, molti dei quali sono da ritenersi veri « capolavori » dell'arte ceramica attica.

Inizierò la « carrellata » con due kylikes del *pittore di Pentesilea,* rispettivamente delle tombe 212 B ([54]) e 18 C ([55]) della necropoli di valle Pega e databili fra il 470 e il 460-50 a. C.; la prima è infatti una delle opere più antiche del ceramografo, chiudendo, per la sua cronologia alta, il periodo tardo-arcaico, l'altra è una delle più evolute, in cui lo stile compositivo delle scene, specialmente dei lati esterni, risente sia delle novità introdotte dalla megalografia polignotea, sia dell'ethos dell'età fidiaca.

Un « capolavoro » di immediatezza espressiva è la rappresentazione del ratto di Ganimede da parte di Zeus che si ammira nel medaglione della 212 B; il dio ha lasciato cadere fulmine e scettro e, con sguardo concupiscente, cerca a viva forza di trarre a sé il bellissimo giovinetto afferrandogli il braccio destro. L'analisi anatomica dei corpi, in cui si ritrovano alcuni punti di contatto con la contemporanea scultura, è minuziosa, realizzata a lievi pennellate di color diluito dal bruno all'arancio dorato.

([53]) Vedi: BEAZLEY, *ARV*², pp. 396, 407, 412, 415, 422; *Paralipomena*, p. 371, n. 14; p. 372, n. 11. Cfr. anche mia nota 26.

([54]) Inv. 9351: BEAZLEY, *ARV*², p. 880, n. 12 (interno attribuito al *Pitt. di Pentesilea*); p. 891, n. 3 (esterni riferiti al *Pitt. dello Splanchnoptes*) e p. 1673 (ivi bibl. prec.); *Paralipomena*, p. 428, n. 12; p. 429, n. 3 (ivi altra bibl.). Fra gli oggetti del corredo funebre è da segnalare una kylix di stile tardo-arcaico, attribuita dal Beazley al *Pitt. della tazza di Yale* (*ARV*², p. 396, n. 31), ceramografo che rientra nella cerchia del Pitt. di Brygos.

([55]) Inv. 44885: BEAZLEY, *ARV*², p. 882, n. 35 e p. 1673 (ivi bibl. prec.); *Paralipomena*, p. 428, n. 35 (ivi altra bibl.).

Un'analoga sensibilità si riscontra nella delineazione delle pieghe dei mantelli nettamente individuabili. Le scene di vita ateniese, con efebi, uomini e cavalli, che si snodano sugli esterni, mostrano un inferiore livello artistico, per il fatto che, non essendovi da rappresentare un soggetto mitico importante, il pittore si è sentito meno impegnato ed ha usato cartoni di repertorio, realizzando semplici schizzi con vena pronta e arguta, con disegno alquanto sommario, ricco, peraltro, di una certa vitale concisione.

Diverso è il discorso che si deve fare per la makrokylix (tomba 18 C), riferita alla stessa mano, la quale è stata considerata la più grande fra quelle a figure rosse (alt. cm 29; diam. bocca, cm 56,6; diam. piede, cm 24,2); è stata pubblicata in prima edizione nel 1959 dall'Alfieri in maniera esaurientissima (*RIASA*, p. 59 e segg.). Qui i temi trattati sui lati esterni e nell'interno hanno, rispettivamente, significato epico e nazionalistico, quindi hanno comportato una notevole responsabilità da parte del ceramografo il quale, come nel tondo della tazza precedente, ha dimostrato la sua altissima abilità compositiva e stilistica elevando i suoi personaggi ad una espressione di sentimenti nobili o drammatici.

E veniamo a una breve descrizione delle scene. Sul lato *A* è dipinta la contesa di Aiace Telamonio e di Odisseo, per le armi di Achille, alla presenza di Agamennone (al centro) che s'interpone fra i due contendenti e i Greci; sul lato *B* appare il duello fra Aiace Telamonio ed Ettore, presenti i Troiani che assistono dolenti e imbelli alla competizione, della quale è arbitro una figura alata: o Iride, in qualità di messaggera degli dei, o una Nike. Lo spazio interno della grande tazza è diviso in due zone ben distinte: il vero e proprio medaglione, delimitato da eleganti palmette contornate, giacenti, opposte a due a due, e un ampio cerchio concentrico contornato, superiormente, da corona di ulivo. Quest'ultimo esibisce la sequenza delle imprese di Teseo, l'eroe sinecista attico, mentre il cerchio interno (o medaglione) mostra l'incoronazione di Teseo accompagnato dall'amico Piritoo (entrambi a cavallo) che avverrà presso un altare,

verso il quale essi sono diretti, dove è collocata una corona (resa a stralucido) che verrà posta sul capo dell'eroe durante lo svolgimento della cerimonia.

Una vasta eco della megalografia « polignotea » e della contemporanea scultura (cui si è accennato) si può cogliere in complesse rappresentazioni di Gigantomachie e Amazzonomachie svolgentisi su vaste superfici di numerose macroceramiche spinetiche (grandi crateri a volute e a calice) che s'inquadrano cronologicamente fra il 465 e il 440 a. C.

Uno dei pezzi più antichi della serie che esamineremo è il coperchio, con scene di Gigantomachia, pertinente a una lekane di grandi dimensioni (diam. cm 49,5; recipiente perduto) recuperata nel 1922 in valle Trebba (avanti l'apertura della prima campagna ufficiale di scavi) in una tomba a inumazione depredata da scavatori clandestini. Attribuito al ceramografo *Hermonax* dal Beazley, è databile fra il 470 e il 460 a. C. ed è stato da me pubblicato ([56]) come « capolavoro » dell'artista per il suo rinnovato linguaggio figurativo e per un fare compositivo più libero, forse anche in vista del tema importante, con evidenti riflessi politici, trattato su un vaso eccezionale.

Passiamo quindi in rassegna alcuni dei grandi crateri di Spina del *pitt. dei Niobidi,* del suo scolaro *Polygnotos III* (il terzo ceramografo che firma con questo nome) e del *pitt. di Achille,* tutte personalità di primo piano che hanno prodotto veri « capolavori » nell'arte ceramica.

Il *pitt. dei Niobidi* è documentato attraverso quattro esemplari, tre dei quali provengono dalla necropoli di valle Trebba (tombe 313, 936, 579) ed uno da quella di valle Pega (tomba 11 C).

Il primo cratere, a calice, della tomba 313, databile intorno al 460 a. C. ([57]) mostra nel registro superiore una Gigantoma-

([56]) Inv. 3095: G. Riccioni, in « Arte Antica e Moderna », 1959, p. 261 e segg.; Beazley, *ARV*^{2}, p. 490, n. 125 e p. 1655 (ivi bibl. prec.).

([57]) Inv. 2891. Beazley, *ARV*^{2}, p. 602, n. 24 e p. 1661 (ivi bibl. prec.); *Paralipomena*, p. 395, n. 24 (ivi altra bibl.).

chia che si svolge tutt'attorno al vaso come un fregio continuo. La lotta degli dei contro i giganti si concentra su lato principale, soprattutto attorno al gruppo quasi centrale di Athena ed Enkelados; la dea promachos, aiutata da Herakles arciere, sferra la lancia contro il gigante semi-inginocchiato (in posizione di scorcio) che si difende strenuamente brandendo la spada. Un lungo serpente (uscito dall'egida) si snoda minaccioso in basso attaccando anch'esso il valoroso gigante. Segue verso destra il gruppo di Zeus, in atto di combattere con lunga lancia un gigante (avendo lasciato il fulmine appeso alla parete fra Athena ed Enkelados), che completa il binomio divino della Gigantomachia.

Nel registro inferiore sono dipinte due rappresentazioni distinte. Sul lato *A,* Triptolemos sul carro alato, con spighe nella mano sinistra, porge con la destra una phiale baccellata a Demeter con scettro, che gli versa la libagione da un'oinochoe; a destra sono Hecate, con due fiaccole accese, e Kore con scettro abbassato (trattenuto dal braccio sinistro) e un ramoscello fogliato fra le mani; ai lati della triade sono sei figure, tre a sinistra e tre a destra. Su lato *B* è Dionysos, con tirso e kantharos, e il suo seguito di Satiri e Menadi.

Il secondo cratere della tomba 936, ugualmente a calice ([58]), raffigura scene tratte dall'Ilioupersis che coprono interamente la vasta superficie del vaso. E' posteriore di almeno dieci anni rispetto al precedente, mostrando da un lato uno stile compositivo grandioso, che rasenta l'illusionismo prospettico, dall'altro il rendimento stilistico più evoluto delle figure che, permeate di un'intima spiritualità, sembra respirino l'aria del Partenone.

Agli stessi anni è da riferirsi anche il cratere a volute della tomba 11 C di valle Pega con una complessa scena di Amazzonomachia che si snoda attorno al ventre del vaso ([59]). Al centro

([58]) Inv. 2895. Beazley, *ARV*², p. 601, n. 18 e p. 1661 (ivi bibl. prec.); *Paralipomena*, p. 395, n. 18 (ivi altra bibl.).

([59]) Inv. 9355: Beazley, *ARV*², p. 600, n. 14 e p. 1661 (ivi bibl. prec.); *Paralipomena*, p. 396, n. 14 (ivi altra bibl.).

del lato A è rappresentata un'Amazzone che leva con violenza la spada contro un guerriero greco, tenendo il ginocchio sinistro a terra; questo gruppo ha un calzante raffronto compositivo in quello di Athena-Enkelados sul cratere a calice della tomba 313, già esaminato.

Interessantissima, sulla faccia principale del corpo del cratere a volute della tomba 579, attribuito a un seguace del pitt. dei Niobidi — il *pitt. di Bologna 279* — è la rappresentazione dell'epica lotta dei sette re a Tebe ([60]). Qui la disposizione dei personaggi non è più su un unico piano, ma su almeno tre piani, il che sta ad indicare che al gusto per la prospettiva disegnativa dello scorcio si va ormai sostituendo un illusionismo più propriamente prospettico.

In alto, al centro della scena è una famosa coppia di duellanti, armati, uno dei quali con elegante corazza di cuoio color nero: probabilmente si tratta di Eteocle e Polinice. In basso, ugualmente al centro, è raffigurata la quadriga del re Anfiarao, con il suo auriga, che sta scomparendo inesorabilmente nel baratro aperto dal fulmine di Zeus.

A completamento del quadro dei « capolavori » spinetici, gettiamo un rapido sguardo su due eleganti crateri a calice da riferirsi cronologicamente al 440 a. C. circa; il primo, recuperato nel 1955 in valle Pega dalla Guardia di Finanza di Comacchio, presenta scene di Gigantomachia ed è stato attribuito a *Polygnotos III* ([61]), scolaro del pitt. dei Niobidi; l'altro, proveniente dalla tomba 1052 della necropoli in valle Trebba ([62]), mostra un'affollata Amazzonomachia del *pittore di Achille*. Questa costituisce quasi un'eccezione nella produzione del ceramografo, sia perché è dipinta nella tecnica a figure rosse (anziché

([60]) Inv. 3031: BEAZLEY, *ARV*^{2}, p. 612, n. 1 e p. 1662 (ivi bibl. prec.), cfr. anche p. 249.

([61]) Inv. 44893: BEAZLEY, *ARV*^{2}, pp. 1680-1681 (ivi bibl. prec.); *Paralipomena*, p. 446 (ivi altra bibl.).

([62]) Inv. 2890. BEAZLEY, *ARV*^{2}, p. 991, n. 53, e p. 1677 (ivi bibl. prec.); *Paralipomena*, p. 437, n. 53 (ivi altra bibl.).

a fondo bianco), sia per il fatto che sono rappresentati ben quattro gruppi di combattenti (Greci contro Amazzoni), anzi che figure piuttosto distanziate, se non addirittura isolate nel campo del vaso. Qui i personaggi sono visti spesso di tre quarti o di faccia, con piena coscienza dei rapporti prospettici tra le varie parti: si è così effettivamente realizzata, da parte del pittore, l'aspirazione illusionistica di sentirli muovere nello spazio. Pieno valore cromatico hanno le chiome, specialmente di alcune figure, in cui è largamente impiegato il colore diluito con valore pittorico. Presso le figure delle Amazzoni sono leggibili tre iscrizioni con gli appellativi: Eumache, Andromache, Pyrgomache, mentre una quarta iscrizione, lacunosa, può riferirsi all'amasio Axiop(eithes); questa ricorre di frequente sui vasi della quarta ed ultima fase del pittore di Achille.

Filippo Càssola

AQUILEIA E L'ORIENTE MEDITERRANEO

Poiché la formula « oriente mediterraneo » può essere intesa in vari modi, debbo precisare che, in questa occasione, la userò nel senso più ampio possibile: mi riferirò dunque non solo all'Asia anteriore, all'Europa e a Cipro, ma anche alla Grecia, alle isole egee, e a Cirene.

1. Quando si parla di rapporti fra Aquileia e l'oriente, si pensa subito all'età imperiale: l'unica, senza dubbio, per la quale disponiamo di dati consistenti. Tuttavia vale la pena di osservare che, almeno saltuariamente, possono esservi stati rapporti anche in età repubblicana.

Noi sappiamo oggi che Aquileia venne progettata e fondata perché fosse, fin dall'inizio, tanto una base militare (questa è una funzione costante delle colonie latine, e non richiede alcun commento) quanto un centro commerciale. In altri termini, la caratteristica di grande emporio che la città assunse in progresso di tempo non fu dovuta a un colpo di fortuna, bensí a un meditato disegno, che si rivela già nei criteri con cui furono assegnate le terre all'atto della fondazione ([1]).

E' probabile inoltre che il famoso porto fluviale sul Natisone risalga alle origini della colonia ([2]). Dunque già allora la

([1]) Su tutto ciò si vedano soprattutto le osservazioni di R.F. Rossi, in *Aquileia e Milano* = *Antichità altoadriatiche,* IV, Udine 1973, pp. 51-52.

([2]) Cfr. Liv. XLI 10, 10. Sugl'impianti portuali cfr. G. Brusin, *Gli scavi di Aquileia,* Udine 1934, pp. 16-26; M. Mirabella Roberti, in *Atti del Convegno intern. di studi sulle antichità di Classe* (1967), Ravenna 1968, pp. 383-393. Sulla cronologia: Luisa Bertacchi, « NS » (Serie VIII), XIX 1965, *Supplem.*, p. 4.

sfera dell'attività aquileiese doveva comprendere non solo la Transpadana e l'Europa centrale, ma anche territori meglio accessibili per via marittima.

Naturalmente, se consideriamo l'enorme convenienza che, nel mondo antico, avevano i trasporti per via d'acqua rispetto a quelli terrestri, il porto avrebbe avuto una funzione importante anche semplicemente per i commerci con la Cispadana e con l'Istria ([3]). Sta di fatto però che la nuova colonia sorgeva in una zona che da tempo immemorabile era un punto di passaggio per gli scambi fra l'Europa centrale e la Valle Padana, da un lato, l'oriente dall'altro.

Questi scambi erano stati forse piú intensi nell'età del bronzo e nell'età del ferro, che in età classica, e certo si erano ulteriormente ridotti dal IV secolo in poi ([4]): tuttavia è possibile seguirne le tracce fino alla metà del II secolo.

I primi decenni della storia aquileiese, come si vede, cadono

([3]) Cfr. A. Degrassi, *Scritti vari di antichità*, II, Padova 1692, pp. 821-870, 951-964; S. Panciera, *Vita econ. di Aquileia in età romana*, Aquileia 1957, pp. 46-48.

([4]) Secondo l'opinione tradizionale, la « via dell'ambra », dalle coste del Baltico e del Mare del Nord all'Alto Adriatico e di qui al mondo egeo, era già tracciata nel II e fors'anche nel III millennio a. C.: J.G.D. Clark, *Prehistoric Europe, The Economic Basis*, New York 1952; V.G. Childe, *The Dawn of European Civilisation*, VI ed., New York 1958 (rist. 1967). Sulla validità di questa opinione sono stati espressi dubbi: cfr. J. Jensen, in « ActaA », XXXVI (1965), pp. 43-86 (nelle epoche piú antiche sarebbero stati sfruttati piccoli depositi d'ambra esistenti in paesi mediterranei). Nessun dubbio invece per quanto riguarda l'età del ferro (l'origine nordica dell'ambra è confermata da analisi chimiche: cfr. Nuccia Negroni Catacchio, G. Guerreschi, in « StEt », XXXVIII (1970), p. 165-183), e l'età classica (basti citare Erodoto, III 115). Secondo alcuni studiosi, la via degl'Iperborei s'identifica con la via dell'ambra: cfr. G.B. Biancucci, « RivFilC », CI (1973), pp. 207-220.

Sui rapporti fra l'alto Adriatico e il mondo greco dall'età micenea in poi, fino al IV secolo a. C., cfr. L. Braccesi, *Grecità adriatica*, Bologna 1971; sull'età eroica in particolare v. la relazione di Luigia A. Stella, in questo volume.

in un periodo nel quale i traffici fra oriente e occidente lungo l'Adriatico, per quanto assottigliati, sono ancora attestati; e perciò esiste la possibilità che la nuova colonia sia stata in essi coinvolta. Si può parlare, io credo, di probabilità, se si tiene conto di alcuni dati: le ultime testimonianze a noi note della antica via commerciale consistono in anfore vinarie di Rodi e Cos diffuse nella pianura padana fino al 150 circa ([5]); gli eserciti romani occupavano un posto eminente fra i consumatori di vino, in particoltre di vini poco pregiati quali erano appunto quelli di Rodi e Cos; e dal 181 al 177 forze romane via via piú numerose si trattennero nella zona di Aquileia prima per proteggere i coloni (essi stessi, naturalmente, armati) nella fase della fondazione, poi per la seconda guerra istrica.

La scomparsa delle anfore rodie e coe dopo la metà del II secolo si spiega facilmente. In primo luogo, nel II secolo la viticoltura della Gallia Cisalpina ebbe un eccezionale sviluppo (Polibio, II 15, 1): Aquileia in particolare, per le favorevoli condizioni di suolo e di clima, e per le dimensioni ottimali delle sue aziende agricole, fu senza dubbio all'avanguardia ([6]). Ciò rendeva superflua l'importazione di vino corrente ([7]). In secondo luogo, dal 167 in poi i Romani seguirono, nei confronti di Rodi (cui non perdonavano il contegno ambiguo tenuto durante la

([5]) A. Frova, in « Epigraphica », XIII (1951), pp. 142-149; G. Pontiroli, ivi, XXXII (1970), pp. 184-187; P. Baldacci, « Atti Centro St. e docum. sull'Italia romana », I (1967-1968), pp. 44-45.

([6]) Sulla viticoltura aquileiese in generale cfr. S. Panciera, *Vita econ.*, cit., pp. 12-15; sui caratteri distintivi delle aziende agricole fondate nella colonia v. le pagine di R.F. Rossi citate alla n. 1.

([7]) E' ovvio che i vini di alta qualità possono essere sempre oggetto di scambio anche fra paesi produttori autosufficienti dal punto di vista quantitativo; e infatti sia Aquileia, sia il retroterra, continuano a importare vino. Ma si tratta di vino campano, come risulta dalla presenza di numerose anfore del tipo Dressel 1 (ultimi decenni del II sec., e I sec. a. C.). Sono attestate nel medesimo periodo anche anfore olearie apule: evidentemente l'olivicultura istriana non era ancora giunta al suo massimo rendimento. Cfr. F. Zevi, « ArcCl », XVIII (1966), pp. 212-214; P. Baldacci, « Atti CESDIR », cit., p. 45.

terza guerra macedonica), una politica ostile che ne scoraggiò le iniziative commerciali e ne provocò la decadenza ([8]).

2. Naturalmente, il ritiro di Rodi dalle rotte mediterranee non avrebbe dovuto implicare, di per sé, la sospensione di ogni traffico fra l'alto Adriatico e l'oriente: altri naviganti avrebbero potuto sostituire i Rodii. Di fatto però, allo stato attuale delle ricerche, non abbiamo tracce di ulteriori attività commerciali fino all'età augustea ([9]).

Comunque, per non trascurare nessun aspetto del problema, dobbiamo fermarci ancora un momento su questo periodo.

E' noto che i *negotiatores* romani e italici già dal III secolo a. C. erano presenti nel mondo ellenistico, fino alla Siria; e l'estendersi dell'egemonia politica romana favorí un graduale accentuarsi del fenomeno. La fase culminante cominciò nel 167, quando il senato, per danneggiare Rodi, fece di Delo un porto franco. Soprattutto a Delo, dunque, ma anche altrove, accorsero numerosi i mercanti romani, italici e italioti: stanziandosi nei vari centri, o lasciandovi come gerenti i propri liberti e i propri schiavi, essi finirono col prendere nelle loro mani i commerci fra l'Italia e l'oriente ([10]).

Fino a pochi anni or sono si credeva, sulla scia di J. Hatz-

([8]) H. SCHMITT, *Rom und Rhodos*, München 1957.

([9]) Si noti che, dall'inizio del I sec. a. C. in poi, lavorano ad Aquileia alcuni incisori di gemme. Essi però non usano ancora pietre di origine esotica, come invece avverrà in epoca imperiale (§ 3b; n. 18). Le piú antiche gemme prodotte ad Aquileia sono di corniòla (proveniente, pare, dal Norico) e di agata (reperibile in vari luoghi, e fra l'altro in Sicilia: cfr. PLIN. *NH* XXXVII 139-142). L'uso dell'onice è così raro da non poter assumere importanza economica. Cfr. GEMMA SENA CHIESA, in « AN », XXXV (1964), coll. 1-50; ID., *Gemme del Museo Nazionale di Aquileia*, Aquileia 1966.

([10]) Cfr. J. HATZFELD, *Les trafiquants italiens dans l'orient hellénique*, Paris 1919; A.J.N. WILSON, *Emigration from Italy in the Republican Age of Rome*, Manchester 1966; F. CÀSSOLA, in « Dialoghi di Archeologia », IV-V (1971), pp. 305-322.

feld, che fra gli « Italiani » attivi nell'Egeo fossero in grande maggioranza gl'Italici, e soprattutto gli Oschi. Gli studiosi ammettevano dunque, tacitamente o esplicitamente, che il mezzogiorno della penisola accentrasse il maggior volume di traffici; il centro fosse rappresentato sporadicamente da pochi *cives Romani* o *socii Latini* (oltre a un paio di Greci provenienti da Ancona), e il settentrione fosse tagliato fuori.

Ricerche recenti hanno dimostrato invece che l'onomastica dei mercanti « italiani » è assai piú romano-latina che italica ([11]). Inoltre, la progressiva unificazione della penisola fa sí che, fra i nomi di origine realmente italica, parecchi nel II secolo e molti nel I siano portati ormai anche da cittadini romani, e perfino da senatori. I nuovi dati sono utili, in primo luogo, per valutare esattamente la posizione di Roma rispetto ai suoi alleati italici: appare chiaro che la repubblica, già nel II secolo a. C., esercitava una *leadership* non solo politica, ma anche economica.

Credo che si debba aggiungere un'ulteriore precisazione: un mercante con un nome latino può essere — fino alla legge Giulia del 90 a. C. — tanto un *civis Romanus* quanto un alleato; e in quest'ultimo caso può essere nativo sia del Lazio, sia di una qualunque delle colonie latine, comprese quelle a nord degli Appennini come Rimini e Aquileia.

Un ragionamento identico deve farsi a proposito dei gentilizi italici (in verità lo si sarebbe potuto fare con molti anni di anticipo, quando questi gentilizi sembravano dominanti fra i *negotiatores* e concentravano su di sé l'attenzione degli studiosi). E' noto infatti che gl'Italici potevano essere iscritti, all'atto della fondazione, in una colonia latina (essi acquisivano cosí lo *ius Latinum*). Pertanto, un *negotiator* dal nome italico può apparte-

([11]) Per i dati cfr. J. Hatzfeld, *op. cit.*, e soprattutto in « BCH », XXXVI (1912), pp. 1-218; inoltre Angela Donati, in « Epigraphica », XXVII (1965), pp. 3-59. L'interpretazione di J. Hatzfeld è stata già confutata da Wilson, *op. cit.*; quest'ultimo però si è limitato a un esame parziale dell'onomastica. Una ricerca condotta fino in fondo metterebbe in rilievo ancor maggiore la prevalenza dell'elemento romano-latino.

nere a una comunità osca, umbra, ecc. (e questo sarà, com'è ovvio, il caso più frequente) ma anche a una colonia latina, e fra l'altro ad Aquileia: non va trascurato il fatto che in questa ultima città la presenza di un forte contingente italico è attestata sia dall'onomastica, sia dalle tradizioni artistiche ([12]).

Queste considerazioni vogliono significare soltanto che non si può escludere una presenza di mercanti aquileiesi nell'Egeo, fra la metà del II e la metà del I secolo. Mi limito dunque a presentare una proposta di ricerca, pur avvertendo che, allo stato attuale, i dati sono insufficienti.

Una indagine come questa dovrebbe essere imperniata sul confronto fra i nomi attestati nell'Egeo e i nomi di Aquileiesi a noi noti. Orbene, risulta a prima vista che fra i gentilizi dei *negotiatores* parecchie decine, sia latini (*Arellius, Caesonius, Decimius*, *Samiarius*, *Stertinius*, ecc.: evito di citare come esempi i nomi piú banali), sia italici (*Cerrinius*, *Egnatius*, *Novius*, ecc.) ritornano ad Aquileia: ma qui si trovano solo in fonti dell'età imperiale, e il confronto risulta perciò poco probante (potrebbe trattarsi, e talora si tratta senza dubbio, di famiglie immigrate nella città, dopo il periodo che c'interessa) ([13]).

Sfortunatamente il patrimonio epigrafico aquileiese, in contrasto con una non comune ricchezza per l'epoca imperiale, è molto povero per l'epoca repubblicana.

I testi finora editi, sicuramente anteriori ad Augusto, ci danno solo una dozzina di gentilizi. Cinque di questi (*Annius*, *Appuleius*, *Fabius*, *Licinius*, *Vibius*) si ritrovano fra i *negotiatores* stanziati in oriente. Peraltro, si può escludere ogni rap-

([12]) In generale, sul reclutamento dei coloni per le colonie latine: E.T. Salmon, *Roman Colonisation under the Republic*, London 1969, pp. 56, 59, 100, e passim. Su Aquileia, v. Gemma Sena Chiesa, cit., I, p. 21, n. 18, con la bibliografia precedente; M. Borda, in *Aquileia e Grado* = *Antichità altoadriatiche*, I, Udine 1972, pp. 59-89.

([13]) Sull'onomastica aquileiese cfr. A. Calderini, *Aquileia romana*, Milano 1930, pp. 443-577. Per i nomi di età repubblicana è necessario oggi ricorrere ad A. Degrassi, *Inscr. Lat. liberae rei publ.*, Firenze 1965[2].

porto fra l'Apuleio Deciano attivo in Asia Minore al tempo di Cicerone (*pro Flacco*, 70-83), che era un Romano di Roma, e gli *Appulei Tappones*, famiglia aquileiese di rango senatorio, fiorita nei medesimi anni o poco dopo (Degrassi, *ILLRP* 436, 540). Gli altri quattro nomi (tre dei quali, *Annius*, *Fabius*, *Licinius*, sono latini, mentre *Vibius* è, almeno in origine, italico) sono troppo comuni perché dalla coincidenza fra oriente e Aquileia si possa trarre qualche deduzione: vale comunque la pena di ricordare che i Vibii aquileiesi, in epoca successiva, erano certamente dediti ai commerci ([14]).

3. La fine dell'età repubblicana coincide con una crisi dei rapporti fra l'oriente e l'occidente mediterraneo, provocata dalle guerre mitridatiche, dalla eccezionale recrudescenza della pirateria, e infine dalle guerre civili. Il regime augusteo favorisce anche in questo campo, come in altri, il ritorno alla normalità; ma quando i traffici riprendono la situazione è profondamente mutata. I *negotiatores* romani (intendo ormai, con questa formula, tutti i mercanti della penisola italiana), prima terrorizzati da Mitridate, poi taglieggiati per anni dai capi dei vari eserciti in lotta per il potere, hanno perduto ogni interesse per l'oriente e tornano — o restano — in patria, per dedicarsi ai commerci con le province occidentali o coi territori ancora liberi dell'Europa cenrale. Sono dunque i Greci e gli Asiatici che muovono verso l'Italia, riprendendo una tradizione millenaria ([15]).

E' appunto da questo momento che le fonti letterarie, epigrafiche e archeologiche, sulla funzione di Aquileia come centro commerciale, acquistano consistenza. I dati — relativamente — piú abbondanti, sia per i commerci in generale, sia per quelli con l'oriente, si concentrano nel periodo che va da Augusto alla metà del III secolo.

([14]) Ne è prova il timbro *Vibi, Vibiani,* su anfore del tipo Dressel 6; cfr. P. Baldacci, « Atti CESDIR », cit., p. 29. Sul significato e l'origine di queste anfore, v. infra, § 4a.

([15]) P. Baldacci, *op. cit.*, p. 14; S. Panciera, in *Aquileia e l'Istria = Antichità altoadriatiche*, II, Udine 1972, p. 107.

Cominciamo dalle importazioni, tema su cui siamo meglio documentati, e non per caso: è certo che, per l'Italia, la bilancia commerciale era in passivo fin da allora ([16]).

a) Gli scavi di Aquileia ci hanno dato molti oggetti in vetro, che solo in parte sono di produzione locale. I pezzi importati (spesso i migliori: infatti servono da modello a quelli prodotti *in loco*) sono in quantità notevole: essi provengono dalla Siria e dalla Fenicia, ove la tecnica del vetro era antichissima, e inoltre da Cipro, ove invece, secondo alcuni, era stata introdotta solo in età romana. Può darsi che a un certo punto Aquileia abbia importato, accanto ai prodotti finiti, tecniche e addirittura maestri: secondo alcuni studiosi, l'attività di Ennione — un artista del I (o II) secolo d. C., noto da varie opere firmate — si sarebbe svolta nella prima fase in Siria, nella seconda fase in occidente e forse proprio ad Aquileia ([17]). Vorrei aggiungere però che forse il viaggio di Ennione non fu tanto una migrazione, quanto un « ritorno a casa ». Il suo nome infatti non pare un calco di antroponimi siriaci o greci e per contro ricorda molto da vicino gentilizi venetici (*Ennonius*) o latino-venetici (*Ennius*: quest'ultimo è attestato anche ad Aquileia).

b) La quantità di gemme incise rinvenute ad Aquileia è sterminata. Ciò basta a suggerire l'ipotesi che qui si trovasse un attivo centro di produzione, ipotesi ulteriormente confermata dal rinvenimento di pietre dure non ancora lavorate, e di schegge. Per il nostro tema, importa il fatto che le pietre utilizzate erano, in grande maggioranza, di origine orientale (venivano cioè dalle province orientali o da paesi ancora piú lontani, come la Persia e l'India) ([18]).

([16]) Cfr. S. PANCIERA, *Vita econ.*, *cit.*, p. 88-89.

([17]) Cfr. in generale R.J. FORBES, *Studies in Ancient Technology*, V, Leiden 1957, p. 110-231. Sui vetri di Aquileia: CARINA CALVI, *I vetri romani del Museo di Aquileia*, Aquileia 1968; su Ennione: D.H. HARDEN, « JRS », XXV (1935), pp. 164-169, 180-181; CALVI, in *Aquileia e Grado*, cit., p. 98.

([18]) GEMMA SENA CHIESA, *Gemme*, cit.

c) Un epitafio databile fra il II e il III secolo commemora un *L. Valerius Primus negotiator margaritar. ab Roma* (*ILS* 7603) ([19]). Secondo il Gummerus, il mercante di perle Valerio svolgeva a Roma la sua attività, e sarebbe morto ad Aquileia durante un viaggio. In tal caso dovremmo ritenere ch'egli fosse venuto per motivi inerenti al suo lavoro (nel mondo romano, se si eccettua l'aristocrazia senatoria ed equestre, non esistono i viaggi di piacere o di istruzione), ma non sapremmo se voleva vendere o comprare. A mio avviso, per un uomo residente in Roma sarebbe stata usata una delle formule abituali (*Roma*, *domo Roma*) non un « *ab Roma* »: questa locuzione deve significare ch'egli era stato nella capitale fino a un'epoca abbastanza recente, ma poi si era trasferito ad Aquileia, e qui esercitava la sua professione (ipotesi confortata dal fatto che nella città è attestato anche un *T. Valerius M. f. Primus*, cioè, presumibilmente, un altro rappresentante della famiglia). Si ricordi poi che una bella collana di perle e grani di prasio, legati in oro, conservata nel Museo, può essere, come molte altre oreficerie, di produzione locale. Come si vede, le tracce di un'attività in questo campo sono scarse; meritavano tuttavia d'essere ricordate, poiché le perle di Aquileia, poche o molte che fossero, venivano dall'India e dall'Arabia (PLIN. *NH* IX 109; XXXVII 62; ARR. *Ind.* VIII 9; anche il termine μαργαρίτης, m., latino *margarita*, è di origine indiana, come sapeva già Arriano, *l. cit.*); il mercato di smistamento per tutto l'impero era Alessandria d'Egitto ([20]). Si tratta senza dubbio di una merce che occupava poco spazio sulle

([19]) Si integra generalmente *margaritar(ius)*; ma altrettanto latino, e altrettanto usato, è *negotiator margaritar(um)*.

([20]) Sull'epitafio di *L. Valerius Primus* (*ILS* 7603) cfr. H. GUMMERUS, « Klio », XIV (1915), p. 183 e n. 158; A. CALDERINI, *op. cit.*, p. 308 n. 7; GEMMA SENA CHIESA, *Gemme*, *cit.*, p. 69 n. 1. Su *L. Valerius M.F. Primus*, cfr. A. CALDERINI, *op. cit.*, p. 561 n. 40. Collana di perle ecc.: CARINA CALVI, in *Aquileia e Grado*, *cit.*, p. 92. Sull'origine del termine *margarita* cfr. HJ. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1973, *s.v.*

navi da carico, ma il valore era altissimo (la materia piú preziosa dopo il diamante: PLIN. *NH* XXXVII 62, cfr. 55).

d) L'industria dei profumi è testimoniata da un'epigrafe in memoria di un *thurarius*, *L. Gallonius Corinthi lib. Primigenius* (*CIL* V 1042, cfr. p. 1025; il nome è integrato, con buona probabilità, grazie al confronto con *CIL* V 915); inoltre, dalla abbondante produzione di balsamari vitrei. Le materie prime erano nell'antichità — come nel Medio Evo — di provenienza orientale (Arabia in prima linea, e poi India; il mercato era, ancora una volta, Alessandria). Ulteriore conferma della provenienza si è avuta dall'analisi chimica di un residuo contenuto in un balsamario ([21]).

e) Nel secondo secolo — certo il periodo di maggior prosperità per Aquileia, come per tutto l'impero — i cittadini facoltosi acquistano, per l'eterno riposo, sarcofagi greci e soprattutto attici. Si tratta di oggetti costosi di per sé, e inoltre pesanti e ingombranti, sicché, come ha rilevato il Panciera, anche il costo del trasporto doveva essere molto elevato. Dai dati finora noti risulta che Aquileia era il maggior mercato di sbocco per i sarcofagi greci in Italia: superava cioè la stessa Roma ([22]).

f) Sono state rinvenute ad Aquileia alcune coppe caratterizzate da forme che imitano recipienti di metallo, e da una decorazione a rilievo (in genere, di soggetto mitologico). Si tratta di una ceramica molto modesta, largamente diffusa nella prima metà del terzo secolo; il centro di produzione era a Corinto ([23]).

([21]) Sull'industria dei profumi nel mondo antico cfr. R.J. FORBES, *op. cit.*, III, Leiden 1955, p. 28-38; per Aquileia: G. BRUSIN, *Gli scavi di Aquileia*, *cit.*, p. 225; S. PANCIERA, *Vita econ.*, *cit.*, p. 89 n. 234.

([22]) S. PANCIERA, *Vita econ.*, *cit.*, p. 87; ID., in *Aquileia e l'Istria*, *cit.*, p. 89; J.B. WARD PERKINS, in *Atti del I Congresso intern. sull'archeol. dell'Italia sett.* (1961), Torino 1963, pp. 119-124; A. GIULIANO, *Il commercio dei sarcofagi attici*, Roma 1962, pp. 20-21, 60-61; M. BORDA, in « AN », XLIV (1973), col. 236.

([23]) J.W. HAYES, *Late Roman Pottery*, London 1972, p. 412 e n. 12; pl. XX b. Per una diversa interpretazione di questo materiale cfr. G. BRUSIN, *Scavi*, *cit.*, pp. 170-171, 183-184.

g) Ho lasciato per ultima una notizia che potrebbe essere piú importante delle altre dal punto di vista della storia economica — se non fosse del tutto isolata. Il giurista Cervidio Scevola, che fu amico di Marco Aurelio e membro del suo *consilium* (*HA Marc.* XI 10) prospetta un difficile caso giuridico riguardante il noleggio di una nave destinata a trasportare un grosso carico di olio e di grano dalla Cirenaica ad Aquileia (*Dig.* XVIII 2, 61).

Non vi sono motivi plausibili per sostenere che l'episodio descritto da Scevola sia eccezionale o addirittura immaginario (non avrebbe senso scegliere un esempio privo di qualunque appiglio nella realtà). Ma nemmeno si può indurre da questo solo dato una normale importazione di prodotti alimentari da Cirene all'Italia settentrionale.

Il carico d'olio, comunque, non pone problemi. E' vero che dal I secolo a. C. al I secolo d. C. l'Italia era stata esportatrice d'olio, anche verso oriente, e una parte del traffico era passata per Aquileia, com'è logico, dato che l'Istria era una forte produttrice (v. infra, § 4); ma i tempi erano cambiati rapidamente. La produzione italiana, nel suo complesso, era diminuita; ed era aumentato il consumo sia nell'Italia stessa — che pertanto già nel I secolo d. C. importava olio dalla Spagna (proprio come oggi), e piú tardi anche dall'Africa —; sia nei territori d'oltralpe che gravitavano direttamente su Aquileia. Il fatto che dall'età di Traiano in poi le anfore olearie della Spagna Betica si trovino anche in questa città significa che il retroterra (Norico; parte dell'Illirico; *Venetia*) assorbiva interamente la produzione istriana e richiedeva ulteriori apporti ([24]). Non è affatto strano che tra

([24]) Sulla crisi dell'olivicultura in Italia cfr. V. Sirago, *L'Italia agraria sotto Traiano*, Louvain 1958, *passim*, e spec. p. 250. Importazioni dalla Spagna: F. Zevi, « ArchCl », XVIII (1966), p. 221; P. Baldacci, in « RendIstLomb », CI (1967), pp. 729-731; S. Panciera, in *Aquileia e l'Istria*, *cit.*, p. 89. Le importazioni dall'Africa cominciano nel II secolo; prevalgono dalla fine del III in poi: F. Zevi, « Antiquités africaines », III (1969), pp. 186-187; A. Tchernia, ivi, pp. 211-214.

le fonti di rifornimento si trovi anche la Cirenaica: oggi la produzione olearia della Libia è scarsa ma non va dimenticato che il clima della regione, in età classica, era molto piú mite di quello odierno.

L'importazione di grano deve invece essere spiegata. Sappiamo che nel mondo antico, dato l'alto costo dei trasporti, ogni comunità tende a essere autosufficiente per quanto riguarda le derrate piú necessarie, come i cereali. A buon diritto, dunque, si esclude l'ipotesi di una produzione permanentemente inferiore al fabbisogno, sia per l'agro aquileiese, sia per il vasto retroterra di cui parlavo.

Si è pensato invece che Aquileia fosse costretta a importare grano a causa di un troppo rapido sviluppo demografico. Ma i dati archeologici, almeno finora, vietano di supporre che le dimensioni della città siano mai state paragonabili, sia pure da lontano, a quelle delle grandi metropoli imperiali, come, in tempi diversi, Atene e Roma — le quali potevano sottrarsi alla norma dell'autarchia perché disponevano di un dominio da sfruttare.

Una terza spiegazione, seguita da vari autori, è quella di una carestia che potrebbe avere colpito la *Venetia*, o l'intera Cisalpina, nell'età di Marco Aurelio. L'ipotesi è ineccepibile (25). Tuttavia si può anche fare a meno di ricorrere alle supposizioni, poiché le cronache ricordano, proprio durante il regno di Marco, un episodio pienamente idoneo a spiegare la necessità di rifornimenti straordinari ad Aquileia: la guerra contro i Quadi e i Marcomanni. E' noto che la città fu dapprima coinvolta direttamente nelle operazioni, e poi fu base di rifornimento per l'esercito che risaliva verso il territorio nemico (26).

(25) Sulla cerealicoltura della Cisalpina cfr. G.E.F. CHILVER, *Cisalpine Gaul*, Oxford 1941, pp. 132-136; G.A. MANSUELLI, *I Cisalpini*, Firenze 1962, pp. 205-206. L'ipotesi di una carestia al tempo di Marco Aurelio è accettata da S. PANCIERA, *Vita econ.*, *cit.*, pp. 10-11; LELLIA RUGGINI, *Economia e società nell'Italia annonaria*, Milano 1961, pp. 101-102; G.A. MANSUELLI, *l. cit.*

(26) Marco Aurelio si trasferì una prima volta ad Aquileia nel 168, per preparare la guerra; ma l'esercito fu coinvolto nell'epidemia di peste

4. Parlerò ora delle esportazioni: tema, come ho già detto, poco promettente.

a) Ormai famose sono le anfore del tipo 6 Dressel (= II A Baldacci = 6 A Buchi), prodotte dalla metà del I secolo a. C. a tutto il I secolo d. C. nella decima regione augustea. Esse vennero utilizzate, probabilmente, per il commercio dell'olio istriano e del vino veneto. Per quanto riguarda l'olio, si ricordi che nel I secolo d. C. la crisi di produzione cui s'è accennato era appena incipiente (§ 3*g*); per il vino, la fecondità della Gallia Cisalpina, già osservata da Polibio (II 15, 1: cfr. sopra, § 1) era ancora apprezzata al tempo di Plinio il vecchio (*NH* XVII 20: cfr., per Ravenna, Marziale, III 56-57).

E' ovvio che il grosso del traffico passava per Aquileia, e lo confermano i timbri dei produttori, che spesso si riferiscono a gentilizi aquileiesi. Le anfore del tipo 6 sono molto diffuse in Italia, presenti a Cartagine, in Gallia, in Britannia, e anche nel Norico (sebbene per i trasporti via terra, com'è noto, si preferissero le botti); ma in tutto l'oriente sono state rinvenute finora solo ad Atene. Quivi appaiono il timbro degli *Herennii*, quello dei *Carminii*, e la sigla *THB*, ben documentata anche altrove, che si suole interpretare *T. Helvius Basila*: gli *Helvii* sono ben conosciuti ad Aquileia, come gli *Herennii* e i *Carminii*.

Dal punto di vista quantitativo, i dati sono pressoché irrilevanti. Tuttavia, come hanno già osservato vari studiosi, non era facile far concorrenza all'olio e al vino greco in Grecia; quindi anche una modesta penetrazione dei prodotti norditalici è degna di nota ([27]).

diffusa dall'oriente. Al principio del 169 Lucio Vero morí di apoplessia, e Marco tornò a Roma. Nella primavera del 171 i Quadi e i Marcomanni invasero la *Venetia* e giunsero fino ad Aquileia; subito dopo comincia la controffensiva romana. L'imperatore tiene il comando delle truppe fino al 175 (cfr. A. Birley, *Marcus Aurelius*, London 1966; F. Càssola, *Ricerche sul II secolo: l'ascesa di Pertinace*, Napoli 1966).

([27]) Viticoltura della Cisalpina: G.E.F. Chilver, *op. cit.*, pp. 136-142; G.A. Mansuelli, *op. cit.*, pp. 206-207; dell'agro aquileiese: S. Pan-

b) La produzione aquileiese di gemme intagliate è già stata ricordata (§ 3*b*); e sappiamo che esse erano in gran parte destinate alla esportazione; ma naturalmente la maggior parte dei dati si riferisce all'occidente. Tuttavia secondo la Sena Chiesa, che è la maggiore esperta su questo tema, possono essere considerate di origine aquileiese, per motivi stilistici, numerose gemme rinvenute in *poleis* del Mar Nero greche o ellenizzanti (dalla metà del secolo I a. C. al II secolo d. C.), ad Atene, e a Cirene (I secolo d. C.) ([28]).

c) L'ammirazione e la curiosità che l'ambra aveva suscitato nelle epoche più antiche (§ 1) erano venute meno (e il motivo non è del tutto chiaro) in età ellenistica. Ma fin dal I secolo d. C. l'interesse riprende in tutto il mondo romano, comprese le province orientali; e riprende anche una serie di notizie sulla diffusione dell'ambra dal Mare del Nord (TAC. *Germ.* 45), attraverso i Veneti (PLIN. *NH* XXXVII 43) o in generale i Transpadani (SOLIN. XX 10). Tali notizie, che tutte implicitamente rinviano ad Aquileia, trovano conferma nei dati di scavo, da cui risulta che la

CIERA, *Vita econ.*, *cit.*, pp. 12-15. Olivicultura istriana: A. DEGRASSI, in *Scritti vari di antichità*, II, Padova 1962, pp. 956-960, 965-972. Anfore, bolli d'anfora, e loro diffusione: oltre al Degrassi, cfr.: F. ZEVI, in « ArchCl », cit., pp. 217-219; ID., in « Atti e mem. Società istriana di st. patria », XV (1967), pp. 21-31; P. BALDACCI, « Atti CESDIR » I, *cit.*, pp. 23-31, e spec. pp. 28-29 per i bolli *HER* e *THB*; S. PANCIERA, in *Aquileia e l'Istria, cit.*, pp. 86-88; E. BUCHI, in *Il territorio veronese in età romana, Atti del Convegno* (1971), Verona 1973, pp. 547-550, 564-584 (e spec. p. 572-575), 626; ID., « AN », XLV-XLVI (1974-1975), coll. 431-444.

Il timbro dei Carminii (C. CARMIN.) è attestato, fra l'altro ad Atene (*CIL* III 7309, 5). Ignoro se sia possibile determinare la forma, quindi la classe e la data, dell'anfora su cui era stato apposto. Esso ritorna, comunque, nel muro d'anfore di Cartagine (*CIL* VIII 22637, 27), quindi era in uso nell'età augustea.

Presenza dei *Carminii, Helvii, Herennii*, ad Aquileia: A. CALDERINI, *l. cit.* alla nota 13. Si aggiunga che la grande maggioranza dei Carminii finora noti appartiene alla *Venetia et Histria*.

([28]) *Gemme*, *cit.*, pp. 80-83.

città era non solo un punto di transito della preziosa resina ma anche la sede di un attivo artigianato; quindi produceva ed esportava collane, bracciali, anelli, figurine, amuleti, ecc. In varie provincie occidentali le ambre sono state studiate a sufficienza e risulta chiaro che esse sono di origine aquileiese. Non sono informato — certo per mio difetto — su studi analoghi riferiti a province orientali; ma è certamente corretta l'ipotesi che l'ambra e le ambre, in qualunque regione dell'impero, quindi anche in oriente, provengano in gran parte da Aquileia (l'altra fonte di materia prima, l'India, aveva manifestamente un'importanza del tutto secondaria: cfr. PLIN. *NH* XXXVII 46; SOLIN. XX 13) ([29]).

d) Da fonti semitiche apprendiamo che la Siria, in età imperiale, importava tessuti dall'Italia. Ancora una volta dobbiamo accontentarci di ipotesi: poiché nell'artigianato tessile la Gallia Cisalpina godeva di un indiscusso primato, e i suoi prodotti giungevano anche nel Mezzogiorno facendo concorrenza ai prodotti locali, sembra lecito suppore che l'esportazione verso la Siria partisse dall'Italia settentrionale; e in tal caso il tramite sarebbe stato, certamente, Aquileia ([30]).

e) Se ci rivolgiamo infine al noto passo di Strabone in cui per la prima volta Aquileia è definita « punto d'incontro fra i prodotti del continente e quelli venuti dal mare », vedremo che neppure il geografo offre un contributo apprezzabile al nostro tema. Conciso come sempre, egli scrive « Aquileia apre il suo

([29]) Artigianato dell'ambra ad Aquileia: A. CALDERINI, *op. cit.*, pp. 320-321; G. BRUSIN, « Le tre Venezie », XVI (1941), pp. 598-602; S. PANCIERA, *Vita econ.*, *cit.*, pp. 43-44; LUISA BERTACCHI, in « AN », XXXV (1964), coll. 51-76; CARINA CALVI, in *Aquileia e Grado*, *cit.*, pp. 95-97. Sul commercio dell'ambra da Aquileia: S. PANCIERA, *l. cit.*, pp. 81-87. Sul commercio dell'ambra nell'impero: O. BROGAN, in « JRS », XXVI (1936), p. 220.

([30]) Esportazione di tessuti dall'Italia alla Siria: F.M. HEICHELHEIM, in T. FRANK, *Economic Survey*, Baltimore 1938 (rist. Paterson 1959), p. 202 e n. 37. Tessuti della Cisalpina e loro fortuna: G.E.F. CHILVER, *op. cit.*, pp. 134-135; G.A. MANSUELLI, *op. cit.*, pp. 208-210.

emporio agl'Illiri delle regioni danubiane: questi acquistano le merci che vengono dal mare, caricando vino e olio su carri, in recipienti di legno; gli abitanti (ricevono) schiavi, bestiame, pelli » (V 1,8, p. 214) ([31]).

Gli schiavi che affluivano dal retroterra erano forse avviati alle provincie occidentali, non certo alle orientali, che in realtà erano fornitrici di mano d'opera servile per tutto l'impero. Il bestiame, per quanto sappiamo, avrebbe potuto essere consumato ad Aquileia (ove, si noti, è attestato l'allevamento di ovini e suini, ma non di bovini) ([32]), o al massimo nella *X regio*. Non si può escludere invece che fosse esportato in oriente il pellame — sebbene le pelli piú pregiate nel mondo classico fossero quelle di origine asiatica.

5. Ho già ricordato che, con l'inizio dell'età imperiale, si ha un'inversione del movimento migratorio; i Romani e gl'Italici tornano a casa, i Greci e gli Asiatici affluiscono in occidente (§ 3). Poiché Aquileia aveva una posizione di rilievo negli scambi, e soprattutto nelle importazioni di merci pregiate, dobbiamo aspettarci di trovare in città una fiorente colonia di orientali.

L'argomento può essere trattato da due punti di vista: quello prosopografico (dati suoi nomi e sulle provenienze delle singole persone), e quello della cultura locale.

Per quanto riguarda i primi secoli dell'età imperiale, l'analisi prosopografica offre poco. La maggioranza delle epigrafi contenenti nomi orientali e greci non è databile; i testi databili risalgono — a parte rare eccezioni — al secolo III o a epoche ancora piú tarde ([33]).

([31]) E' certo che l'olio istriano affluiva ad Aquileia prevalentemente via mare: cfr. § 1 e n. 3. E' altrettanto certo che la produzione aquileiese di vino, per quanto abbondante, non poteva soddisfare da sola tutto il mercato centroeuropeo; è perciò credibile che, accanto ai vini della Transpadana, giungessero anche, via mare, quelli di altre zone piú lontane.

([32]) S. PANCIERA, *Vita econ.*, pp. 17-19.

([33]) Un utile repertorio dei dati disponibili è offerto da G. BRUSIN, in « AN », XXIV-XXV (1953-1954), coll. 55-70; altri elementi aggiunge

Si aggiunga che, se i personaggi di origine orientale sono schiavi o liberti, la loro presenza è irrilevante per il nostro tema: tutti i principali centri dell'occidente pullulano di schiavi importati dall'Asia, senza che ciò implichi particolari legami con le province di lingua greca. Noi cerchiamo ciò che può essere peculiare di Aquileia, non ciò che è normale nell'intero mondo romano. Vanno escluse infine dal quadro anche le presenze casuali, o dovute a eventi straordinari, come ad esempio quella di Arnufis, il famoso mago egiziano, che intorno al 170 fece un'offerta alla dea Iside: egli si trovava qui durante la guerra contro i Germani perché era al seguito dell'imperatore, non perché fosse stato attratto dall'ambiente aquileiese ([34]).

Ritengo dunque opportuno rinviare l'esame dei dati onomastici all'ultima parte della mia relazione (§ 8). Per quanto riguarda l'alto impero, mi fermerò invece sull'altro punto di vista, o, come dicono gli oratori più aggiornati, sull'altro « approccio »: quello della cultura. Citerò dunque una serie di dati che, forse irrilevanti se presi uno per uno, nell'insieme danno l'impressione di una società particolarmente aperta a gusti e mode di carattere greco o in genere orientale; una società dunque in cui l'elemento immigrato contava non solo per il numero, ma anche per il prestigio sociale.

a) Torniamo per un momento alle merci importate (§ 3); lasciamo da parte quelle per cui il porto del Natisone era solo un punto di passaggio piú o meno occasionale (grano per l'esercito; olio per le province danubiane); e le materie gregge destinate alla trasformazione (pietre dure, aromi, ecc.). Rimangono alcuni prodotti il cui afflusso ad Aquileia risponde alle prefe-

Lellia Cracco Ruggini, in « *Studia et documenta historiae et iuris* », XXV (1959), pp. 278-284.

([34]) La presenza di Arnufi ad Aquileia è nota da un'epigrafe pubblicata per la prima volta da G. Brusin, in *Scavi*, cit., pp. 165-167 (= « AEpigr », 1934, N. 245); cfr. A. Calderini, in « AN », VIII-IX (1937-1938), coll. 67-72. Arnufi al seguito di Marco Aurelio: Cass. Dio LXXI 8, 4; *Suidae Lexicon s.v.*, A 3987. Sulla cronologia v. sopra, n. 26.

renze e alle scelte dei suoi abitanti. Ricordo, ad esempio, i sarcofagi attici: a molti, ragionevolmente, potrebbe sembrare alquanto macabra l'idea di importare da tanto lontano una serie di bare, ma questo aspetto delle cosa rende anche piú significativa la moda corrente fra gli Aquileiesi benestanti. Si aggiungano i vetri della Siria e di Cipro, che da queste parti erano popolarissimi: si potrebbe dire, con una certa esagerazione, che i cittadini importavano, e tenevano per sé, le pregiate vetrerie orientali, ed esportavano verso l'interno le imitazioni prodotte da loro.

b) Tre piastrelle votive aquileiesi riproducono un noto medaglione bronzeo raffigurante il « dio Antinoo », coniato a *Bithynion-Claudiopolis.* Antinoo, nativo appunto di *Bithynion*, e favorito di Adriano, era morto nel 130; il principe ne aveva imposto l'apoteosi. Ciò che mi sembra degno di nota non è tanto l'adesione di alcuni cittadini aquileiesi al volere dell'imperatore (la Grecia e l'Asia, com'è logico, avevano risposto con maggiore entusiasmo, ma anche l'Italia, sebbene meno propensa alla confusione fra umano e divino, aveva accolto il nuovo dio), quanto la scelta di un modello iconografico greco in luogo dei modelli italici (ad esempio, Antinoo - Silvano), che pure erano disponibili.

Si può aggiungere che non mancano esempi di oggetti d'arte importati dalla Grecia o da province di cultura greca; ad esempio, il bronzetto raffigurante Eracle coi pomi delle Esperidi, che risale all'età degli Antonini. Ma da questo punto di vista, naturalmente, il caso di Aquileia non presenta nulla di particolare ([35]).

c) Il Museo di Aquileia ospita numerosi oggetti di provenienza egiziana, in pietra, bronzo, terracotta: gemme, scarabei, vasi, statuette di soggetto sacro e profano, ecc. Ai pezzi autentici si mescolano varie imitazioni, d'altronde non meno importanti, perché confermano l'interesse per questi prodotti esotici. Il piú recente fra gli oggetti datati è un incensiere a forma di busto di

([35]) PAOLA CÀSSOLA GUIDA, in « AN », XXXVI (1965), coll. 37-44 (piastrelle con Antinoo); ID., *ibid.*, XL 1969, pp. 47-56 (effigie di Eracle).

Etiope che risale alla fine del II o all'inizio del III secolo d. C. Gli altri si distinguono in vari gruppi, uno dei quali risale all'età ellenistica, un altro addirittura alle ultime dinastie pretolemaiche (XXII-XXX); alcuni oggetti del primo gruppo, dunque, e tutti quelli del secondo, possono essere giunti ad Aquileia solo come « pezzi di antiquariato » ([36]).

d) Una fonte significativa sulla cultura aquileiese è l'epitafio in versi greci della mima Bassilla, inciso a cura dei colleghi (σύσκηνοι) e redatto da un tale Eraclide, presumibilmente l'archimimo. Al testo (E.G. Kaibel, *Epigr. Graeca* 609 = *IG* XIV 2342 = W. Peek, *Griech. Versinschr.* I 675) sono state assegnate datazioni molto varie. Il Kaibel e il Peek optano per il III secolo d. C., e senza dubbio a ragione: ma il nostro Corbato era riuscito a precisare ulteriormente la cronologia prendendo in esame il ritratto di Bassilla, che è scolpito sulla medesima stele in cui è inciso l'epigramma: la pettinatura « a elmo » permette di attribuire il monumento all'età di Severo Alessandro ([37]).

La popolarità del mimo recitato in lingua greca aveva avuto, sembra, alterne vicende (cfr. *CIL* I² 1214 = Degrassi, *ILLRP* 803, in cui *Eucharis* dichiara, nel I secolo a. C., d'essere stata « la prima », *Graeca in scaena*). Comunque la tradizione era stata rinverdita da Lucio Vero, che tornando dalla guerra partica aveva portato con sé *scurrae mimarii*, o *mimici*, egiziani e siri (*HA Verus* VIII 11), ed era ancor viva nel III secolo (*HA Maxim. duo* IX 3-5). E' probabile pertanto che i compagni di Bassilla non si limitassero a scrivere in greco, ma recitassero in greco. Certo in occidente solo poche città, oltre a Roma, potevano attirare questo tipo di compagnia: una di esse è Aquileia, in cui dunque i « grecofoni » erano assai piú numerosi di quanto possa apparire dalla statistica delle fonti epigrafiche.

([36]) Claudia Dolzani, in « AN », XXIV-XXV (1953-1954), coll. 1-12; XXVII (1956), coll. 1-10; S. Panciera, *Vita econ.*, pp. 90-91; Paola Càssola Guida, in « Aquileia chiama », XIII (1966), coll. 2-4; Id., in *Aquileia* (numero unico della Soc. filologica friulana), Udine 1968, pp. 3-4.

([37]) C. Corbato, « Dioniso », X (1947), pp. 188-203.

6. Ai dati ora esposti dovrebbe aggiungersi un cenno sui culti di origine orientale accolti ad Aquileia. Su questo punto intendo essere davvero molto breve, per due motivi. In primo luogo il tema sarà trattato *ex professo*, e con una competenza molto maggiore della mia, dalla Signorina Budischovsky. In secondo luogo, come ho già detto, ritengo mio compito esaminare solo i dati e i fatti caratteristici di Aquileia in quanto approdo privilegiato di mode e tendenze orientali; non gli elementi orientali diffusi in misura piú o meno omogenea in tutta l'Italia o in tutto l'occidente, e perciò « anche » in questa città.

Lascio da parte, ad esempio, il culto della *Mater Magna Deum*, che era un culto ufficiale dello stato romano già dai tempi della seconda guerra punica, addirittura prima che sorgesse Aquileia; della dea Iside, che era popolarissima in Italia già nel I secolo a. C.; di Mitra, cui gli Aquileiesi hanno dedicato — a quanto finora sappiamo — circa 20 iscrizioni votive su circa 600 note in Italia; ecc. ([38]).

Se si accetta questo criterio, ciò che rimane non è molto.

a) Almeno sei epigrafi aquileiesi sono dedicate al *Deus Aeternus*; una alla *Aeterna* (*sic*: non *Dea Aeterna*) ([39]). L'epiteto,

([38]) Sulla *Mater Magna* (questa, e non *Magna Mater*, è la dizione esatta: cfr. K. ZIEGLER, in *Hommages M. Renard*, II, Bruxelles 1969, pp. 845-855) resta sempre fondamentale H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle à Rome* ecc., Paris 1912. Su Iside: R. MERKELBACH, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit*, Meisenheim am Glan 1961; L. VIDMAN, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin 1969; ID., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970; R.E. WITT, *Isis in the Graeco-Roman World*, London 1971; SHARON KELLY HEYOB, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden 1975. Su Mitra: M.J. VERMASEREN, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, Hagae Comitis 1956-1960. Sulla presenza di questi e altri culti ad Aquileia cfr. A. CALDERINI, *op. cit.*, pp. 91-190; C.B. PASCAL, *The Cults of Cisalpine Gaul*, Bruxelles 1964, specialmente pp. 44-66.

([39]) Sul *Deus Aeternus* in generale cfr. F. CUMONT, *Realencyclopädie* *s.v. Aeternus*; ID., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929[4]; D. ISAC, in « Apulum », IX (1971), pp. 537-546.

senza dubbio di origine orientale, di per sé non è raro: abbiamo per esempio il « Sole eterno »; *Iuppiter Dolichenus aeternus*; *Iuppiter Optimus Maximus aeternus* (quest'ultimo ben documentato anche ad Aquileia) ([40]). Ma il *Deus Aeternus* per eccellenza non dovrebbe essere confuso con altri dei per i quali l'eternità è solo un attributo fra tanti: e questa impressione è confermata dal fatto ch'egli è detto talora semplicemente *Aeternus* (p. es. in *AÉ* 1947, 21-22, da Sarmizegetusa; e cfr. la *Aeterna* di Aquileia), sicché l'epiteto diventa in realtà un nome proprio. Ciò resta valido anche se non è facile precisare di quale divinità si tratti: il Cumont pensava a un dio semitico (non identificato); l'Isac suppone invece che « l'eterno » sia *Zervan-Aion-Kronos*, dio iranico del tempo infinito, diffuso tramite il Mitraismo. Non si può escludere infine che la formula *Deus Aeternus* sia stata usata in momenti e luoghi diversi per divinità diverse ([41]).

Il « dio eterno » e la dea eterna, chiunque siano, sono molto rari in Italia e ancor piú rari nelle province occidentali (il grosso dei testi noti è concentrato nella Dacia) ([42]). Le sette (almeno)

Alle iscrizioni elencate dal CALDERINI, *op. cit.*, p. 147 (cinque per il *Deus Aeternus*, una per la *Aeterna*) si aggiunge quella pubblicata dal BRUSIN, in *Scavi*, p. 240 (= AEpigr. » 1934, N. 247). Deve però ricordarsi anche il testo inedito citato dal CALDERINI, p. 145, n. 15, e da lui integrato [*I.O.M.*] *Aeterno*; si potrebbe supplire anche [*Deo*] *Aeterno*, e perciò è prudente lasciare la questione in sospeso — come si fa ora per la dedica scoperta ad *Apulum* in Dacia (« AEpigr. » 1971, n. 369), ove si legge solo ...]*eterno.*

([40]) Su *I.O.M. Aeternus* ad Aquileia cfr. A. CALDERINI, *op. cit.*, p. 145, n. 12-15 (ma si ricordi che il n. 15 è mutilo e potrebbe riferirsi al *Deus Aeternus*: v. la nota precedente). Il Calderini confonde, a torto, il *Deus Aeternus* col *Dolichenus*; e mi pare che il PASCAL, *op. cit.*, p. 50, non sia abbastanza deciso nel respingere la confusione.

([41]) D. ISAC, *op. cit.* In « AEpigr. » 1966, n. 302, il *Deus Aeternus* è certamente Jahve, poiché il dedicante è un Ebreo.

([42]) Per i dati sulla diffusione del « Dio Eterno » cfr. gli scritti cit. alla n. 39; in particolare sulla Gallia Cisalpina, C.B. PASCAL, *op. cit.*, pp. 50-51 (ma v. la nota seguente).

epigrafi di Aquileia, in questa situazione, costituiscono un insieme imponente.

Si ritiene che il *Deus Aeternus* sia venuto ad Aquileia direttamente dalla Siria, anziché dalle province balcaniche e danubiane, a causa dei molti nomi orientali attestati fra i suoi fedeli ([43]). L'ipotesi è probabilmente valida; si ricordi però che in età imperiale non tutti i nomi di origine greca possono definirsi orientali. Ad esempio il devoto *M. Valerius Philippus* (*CIL* V 770) porta un *cognomen* che era stato accolto dall'aristocrazia romana nel III secolo a. C., ed è comune in tutti gli strati sociali già dalla tarda repubblica. Per contro, un orientale può presentarsi con purissimi nomi romani: è molto probabile infatti che *Antonius Valens*, offerente di *CIL* V 8208 = *ILS* 3980, debba identificarsi con *M. Antonius Valens* di Berito (Pais, *Suppl. Ital.* 181), o appartenga alla stessa famiglia.

b) Un'iscrizione resa nota dal Brusin poco piú di vent'anni or sono contiene una dedica a *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus Heliopolitanus*, interessante sotto vari aspetti ([44]).

In primo luogo, ambedue gli epiteti erano nuovi per Aquileia (l'idea che il Dolicheno fosse già noto era dovuta a un equivoco, cioè a una confusione col *Deus Aeternus*) ([45]). In secondo luogo, si tratta di un sincretismo rarissimo ([46]) fra due divinità che a loro volta sono composite, perché *I.O.M. Dolichenus* na-

([43]) Cosí il Pascal, *l. cit.* Si noti però che il Pascal cita insieme le dediche al *Deus Aeternus* e le dediche a *I.O.M. aeternus*.

([44]) « AN », XXIV-XXV (1953-1954), col. 61.

([45]) Cfr. n. 40.

([46]) Unico termine di confronto sicuro è *ILS* 4297, da *Aquincum* (*I.O.M. Dulceno Heliopolitano*). La lettura di *CIL* VII 753 = *IRB* 1782, da Carvoran, non è facile; abbiamo senza dubbio un *D(olichenus)* ma è incerto se *H* valga *H(eliopolitanus)*: la difficoltà appare chiara dall'edizione piú recente. In realtà, dal confronto fra l'epigrafe citata e *CIL* VII 752 = *IRB* 1783 risulterebbe piuttosto che le due divinità erano venerate insieme, ma non confuse, come a Emona ove si ha una dedica *IOMD et IOMH* (*ILS* 4296).

sce dall'incontro fra Giove e il Baal di Doliche nella Commagene ([47]), *I.O.M. Heliopolitanus* dall'incontro col dio Hadad di Eliopoli (Baalbek) ([48]).

Il culto del Dolicheno è comunissimo in occidente, soprattutto, ma non solo, negli ambienti militari. Quello di Giove Eliopolitano per contro è attestato solo sporadicamente, e la maggior parte dei testi viene da Roma o da porti importanti come Marsiglia e Puteoli. La sua presenza ad Aquileia si può dunque considerare significativa. Si noti che in città risiedeva almeno una famiglia proveniente da Eliopoli (*CIL* V 1142).

c) Veramente unico, almeno finora, è *Zeus Thales*, noto dall'iscrizione votiva, in greco, di un Tiberio Giulio Mamertino (*IG* XIV 2337). Purtroppo, l'epiteto è unico in senso assoluto: cioè non riappare né in occidente, né in oriente.

Thales (ben noto come nome di persona: in italiano, Talete) può considerarsi una forma abbreviata rispetto alla serie *amphithalés, euthalés, panthalés*: « prospero, florido, ferace »; allude insomma a Zeus come dio della pioggia fecondatrice e perciò della vegetazione. Questo aspetto naturalmente non era estraneo allo *Iuppiter* dei Romani: tuttavia non sembra che *thales* sia la traduzione di un epiteto latino. Per contro, i termini di confronto in greco non mancano. Solo in un testo letterario (ma da un dotto teologo come Eschilo, *Choeph.* 394) Zeus è chiamato *amphithalés.* Fra gli epiteti cultuali, il più vicino a *Thales* sembra *thaloinos* (in F. Sokolowski, *Lois sacrées d'Asie mineure*, Paris 1955, N. 56, 10): sono incerti però sia la lettura, sia il significato (« che fa fiorire la vigna » è un'interpretazione suggestiva ma sforzata dal punto di vista linguistico). Molti altri

([47]) Cfr. P. MERLAT, *Répertoire des inscriptions et des monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris-Rennes 1951; ID., *Jupiter Dolichenus*, Paris, 1960.

([48]) Cfr. S. RONZEVALLE, *Jupiter Héliopolitain*, « MélUSJ », XXI (1937), p. 3-181. I dati sulla diffusione in Occidente sono pressoché invariati dal tempo in cui ne fece la rassegna A.B. COOK, *Zeus*, I, Cambridge 1914 (rist. New York 1964), p. 551-552.

però hanno significato piú o meno vicino, come *anthalèus* (fiorente); *epikàrpios*, *karpophòros*, *karpodòtes* (donatore di frutti); *phytios* (generatore), ecc.

In conclusione, sembra lecito supporre che Mamertino si richiami a un culto praticato in una regione di lingua e cultura greca. L'unica altra ipotesi possibile è ch'egli abbia usato arbitrariamente l'epiteto, rifacendosi a una tradizione letteraria, pur sempre greca ([40]).

7. Lo storico Erodiano, scrivendo verso la metà del III secolo e riferendosi all'assedio del 238, ci dà un quadro estremamente positivo dell'economia aquileiese, per quanto riguarda sia la produzione agricola (o meglio, specificamente, arboricoltura e viticoltura) sia il commercio: ancora una volta la città è presentata come la naturale intermediaria fra l'Adriatico e l'Europa centrale (VIII 2, 3; 4, 5). Erodiano è ancora piú generico di Strabone (citato sopra, § 4*e*): l'unica merce indicata esplicitamente è il vino. In compenso, si può essere certi ch'egli non copia da Strabone: non era tanto colto da conoscere un geografo di oltre due secoli piú antico, la cui lettura era tutt'altro che amena. La descrizione deve insomma essere accettata come autentica, e valida per il momento cui si riferisce.

Dunque, se è vero che Aquileia attraversò un periodo di decadenza, esso va limitato alla seconda metà del III secolo.

Che vi sia stata una crisi non si può mettere in dubbio, poiché ne sono rimaste tracce visibili. Gli oggetti d'uso domestico, gli ornamenti, gli edifici, i monumenti funerari (che sono

([40]) Il testo di IG XIV 2337 è: Διὶ Θαλῆ / Τι. Ἰούλιος / Μαμερτῖνος / ἀνέθηκεν La divisione delle righe mostra che la lettura preferita dal Calderini, p. 146 (Διὶ Θαλῆτι Ἰούλιος κτλ.) è meno buona; comunque si dovrebbe scrivere Θάλητι

Sugli epiteti cultuali di Zeus cfr. H. SCHWABL, in *RE*, *s. v. Zeus, Epiklesen*; per gli epiteti usati nelle fonti letterarie è tuttora utile C.F.H. BRUCHMANN, *Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur*, Lipsiae 1893, rist. Hildesheim 1965. Su *Thales* cfr. anche H. USENER, *Götternamen*, Bonn 1895, rist. Frankfurt am Main 1948.

spesso ben conservati e perciò offrono indizi particolarmente chiari) testimoniano un impoverimento non solo rispetto al II secolo (il periodo della massima prosperità) ma anche rispetto al I ([50]). Del resto, è noto che le grandi guerre civili, le secessioni, le invasioni barbariche favorirono una recrudescenza della pirateria, quindi resero piú lenti e piú costosi i trasporti marittimi: e di ciò doveva particolarmente risentire una città per la quale il commercio aveva un'importanza decisiva.

I dati concreti sugli scambi con le province orientali, da Massimino Trace a Diocleziano, sono scarsissimi. Si può dire soltanto che fino alla fine del III secolo continua la produzione di gemme, e perciò, evidentemente, continua l'importazione di pietre dure: prevale in questo periodo il diaspro, che gli antichi trovavano in India, in Persia, in Asia Minore, a Cipro (PLIN. *NH.* XXXVII 115). Continua inoltre sia l'importazione, sia l'imitazione, di vetri orientali e soprattutto ciprioti ([51]).

La conclusione della crisi coincide con l'età della tetrarchia. L'*edictum de pretiis* dioclezianeo regola fra l'altro le tariffe dei trasporti da Alessandria ad Aquileia (35, 5), e « dall'oriente », cioè, come spiegano tutti i critici, dalla Siria, ad Aquileia (35, 13 e 65); pertanto dimostra che i trasporti su queste rotte erano importanti per l'economia imperiale.

Il fatto che il percorso Siria-Aquileia, come del resto altri, appaia due volte, fa capire che l'editto stabiliva prezzi diversi per diversi tipi di merce trasportata; ma le condizioni frammentarie del testo, in quest'ultima parte, non permettono di identificare le merci di cui si tratta.

Naturalmente il Panciera ha ragione di rilevare che l'uso del modio castrense come unità di misura non prova che le tariffe

([50]) S. PANCIERA, *Vita econ.*, pp. 105-112; in particolare sui monumenti funerari: GEMMA SENA CHIESA, « AN », XXIV-XXV (1953-1954), coll. 71-86.

([51]) GEMMA SENA CHIESA, *Gemme, cit.*, p. 3 e *passim*; CARINA CALVI, *I vetri romani*, *cit.*, pp. 129-130.

dei trasporti si riferiscano al grano (il modio è una misura di capacità per gli aridi in genere) ([52]); e la sua osservazione è confermata appunto dal fatto che si parla di merci diverse ma l'unità resta sempre la stessa.

Ciò non esclude che altri motivi possano far supporre una importazione di grano ad Aquileia, o piú esattamente tramite Aquileia. E' noto che in vari periodi questa città fu base di rifornimento per gli eserciti romani attivi in Rezia, Norico e Pannonia; e, come ho detto (§ 3, fine), già nei primi secoli potrebbe essersi fatta sentire la necessità di integrare la produzione granaria delle province interessate e della Cisalpina con importazioni, specie quando la situazione militare richiedeva concentramenti straordinari di truppe. Ma dall'età tetrarchica in poi, l'obbligo di rifornire i presidii del *limes* danubiano grava stabilmente sulla Cisalpina; inoltre vari principi, a cominciare da Massimiano, hanno la loro residenza a Milano e perciò ivi si accampano gli eserciti comitatensi ([53]). E' pertanto molto probabile che, almeno in alcune annate, il raccolto normale della regione risultasse insufficiente. In tal caso dobbiamo supporre che i supplementi di grano sarebbero stati di provenienza orientale: l'ipotesi è valida fino al 330, poiché a partire da questa data l'annona di Costantinopoli cominciò a gravare sempre piú pesantemente sull'Egitto e in genere sulle risorse dell'oriente.

Per puro scrupolo di completezza ricordo che l'editto elenca, nella sezione dedicata alla frutta, i *mala optima Mattiana* (6, 65). Secondo la maggioranza degli studiosi l'editto, almeno come noi lo conosciamo, era destinato alle province orientali e fissava i prezzi solo per merci realmente disponibili in quelle province. Le mele mattiane, o meglio matiane, selezionate la prima volta dal cavaliere *C. Matius* (amico di Augusto: PLIN. *NH* XII 13), care a Domiziano (SUET. *Dom.* 21), e considerate le migliori del

([52]) S. PANCIERA, *Vita econ.*, p. 10 n. 48.

([53]) LELLIA CRACCO RUGGINI, *Economia e società nell'Italia Annonaria*, Milano 1961, pp. 149-150.

mondo (ATHEN. III 23, p. 82*e*), si producevano presso Aquileia (ID., *ibid.*) ([54]).

Si potrebbe pensare dunque che un prodotto della frutticultura aquileiese giungesse in oriente; e dal punto di vista tecnico non vi sarebbero obiezioni. E' probabile che non si facessero spedizioni di frutta fresca su tragitti molto lunghi ([55]); ma i frutti piú pregiati si conservavano nel miele, e sappiamo che ciò accadeva anche per le mele matiane (COLUMELLA, XII 47, 5).

Tuttavia il passo dell'editto non è una prova sicura, poiché già nell'evo antico era diffusa l'abitudine di trapiantare varietà arboree da una regione all'altra (ad esempio vari frutti di origine siriaca che talora, erroneamente, si considerano esportati dalla Siria all'Italia, erano in realtà coltivati in Italia); non si può escludere dunque che le mele matiane fossero coltivate in oriente.

8. Al tempo di Costantino e dei suoi successori, una nuova fase di prosperità è testimoniata dai dati archeologici, che consistono ormai soprattutto in monumenti cristiani, edificati e ornati o per munificenza dell'imperatore, o a cura della comunità, o a spese di privati facoltosi ([56]). Nel IV secolo avanzato anche le fonti letterarie ricominciano a elogiare la ricchezza e lo splendore della città (Giuliano, *Or.* III Bid., 71*d*; Ammiano Marcellino, XXI 11, 2; Ausonio, *Ordo nobilium urbium* VI, ecc.) ([57]).

Tutti gli autori citati si riferiscono a una prosperità fondata

([54]) Isidoro, *Etymol.* XVII 7, 3, scrive: *mala Matiana a loco vocata unde prius advecta sunt.* Ciò, naturalmente, non vuol dire che Isidoro abbia frainteso il passo di Ateneo, bensí che i terreni appartenenti a C. MATIUS avevano preso il nome di *praedium Matianum*, come sempre accadeva.

([55]) Vedo però che il PANCIERA, *Vita econ.*, p. 9 n. 42, giudica la cosa possibile.

([56]) Cfr. S. TAVANO, *Aquileia cristiana*, Udine 1972, ove la bibliografia precedente.

([57]) Giuliano, *Or.* I Bid., 38b, è meno significativo perché probabilmente si limita a sfruttare un *topos* retorico (gli « ozi di Aquileia » invece che gli ozi di Capua).

sui commerci, esplicitamente (Giuliano: « emporio degl'Italici sul mare »; Ausonio: « celeberrima per le mura e il porto ») ([58]) o implicitamente (Ammiano: « ricca per le sue risorse e la sua posizione »). Due passi di San Girolamo permettono di aggiungere che fra i commerci erano ben rappresentati quelli con l'oriente. In una lettera del 374 il Dalmata, rimproverando i suoi corrispondenti troppo pigri (Cromazio e altri), scrive: *chartam defuisse non puto, Aegypto ministrante commercia* (*Ep.* VII 2, 2). La frase potrebbe interpretarsi in senso restrittivo: « (ad Aquileia) non può mancare il papiro, poiché lo fornisce l'Egitto »; a mio parere tuttavia l'interpretazione esatta è: « (ad Aquileia) non può mancare il papiro, a causa dei commerci con l'Egitto ». La testimonianza ha dunque un valore generale. Nell'invettiva *in Rufinum*, del 401, Girolamo dichiara di ritenere incredibile che un *negotiator* venuto a vendere merci orientali e a comprare prodotti locali possa essersi fermato ad Aquileia solo due giorni (III 10): indizio interessante sull'entità e la varietà dei carichi ([59]).

Sugli articoli che un mercante orientale poteva acquistare ad Aquileia nel IV secolo o all'inizio del V è troppo facile formulare ipotesi e troppo difficile sostenerle con argomenti validi, per cui preferisco trascurare questo aspetto del problema.

Sugli articoli che lo stesso mercante, e tutti i suoi concorrenti, trasportavano dalle province orientali ad Aquileia, siamo meglio informati.

L'esauriente indagine sulle fonti tardoimperiali svolta da Lellia Cracco Ruggini ha dimostrato che l'Italia settentrionale

([58]) Si ricordi che, nel IV secolo, il porto sul Natisone (sopra, n. 2) era interrato: il porto di Aquileia è ormai Grado (L. Cracco Ruggini, *op. cit.*, p. 103, n. 268).

([59]) Se prestiamo fede alla testimonianza di Girolamo, il mercante in questione *deve* essersi fermato parecchi giorni. La sosta di due soli giorni sarebbe una menzogna di Rufino, che in tal modo voleva giustificare la fretta con cui aveva composto un suo scritto polemico da inviare in Oriente.

importava in abbondanza merci di lusso per le esigenze degli Augusti e delle loro famiglie, della corte, dell'alta amministrazione e dell'aristocrazia: ad esempio seta e altri tessuti pregiati, gioielli, marmi, vetri, aromi (anche il papiro, citato nel primo testo di San Girolamo, può considerarsi una merce di lusso) (60).

E' certo che buona parte dei prodotti citati veniva dall'oriente: sulla seta è superfluo fermarsi; delle altre merci ho già avuto occasione di parlare nel corso di questa ormai troppo lunga relazione (§ 3) (61).

Con altrettanta certezza si può dire che il punto di sbarco era Grado, il porto di Aquileia, non solo quando l'imperatore risiedeva in questa città ma anche quando era a Milano, a Verona, o a Brescia.

Il fatto che i dati disponibili si riferiscano a materie rare e costose, destinate ai consumi delle classi dirigenti, non significa a mio avviso che Aquileia sia in decadenza. I prodotti di lusso prevalevano nei commerci del mondo antico in generale; e, come oggi abbiamo visto, prevalevano nel commercio aquileiese già dai primi secoli. L'elenco delle materie prime era allora molto più breve di quanto sia oggi, e per i prodotti necessari alla vita ogni regione tendeva all'autosufficienza: prescindendo dagli approvvigionamenti delle grandi capitali, solo le carestie e gli spostamenti degli eserciti provocavano grandi spedizioni di derrate alimentari.

Se mai, potrebbe dirsi che Aquileia fu coinvolta nella decadenza generale dell'economia antica; purché si aggiunga che ha conservato, anche in un mondo che aveva perso il suo splendore, un parte di primo piano.

La conferma di tutto ciò si trova nei dati cui ho sopra (§ 5) accennato circa la presenza di orientali; dati da cui risulta che la colonia orientale fu piú forte nei secoli III-V che nel periodo

(60) L. CRACCO RUGGINI, *op. cit.*, p. 91 n. 241, e passim.

(61) Cfr. anche C. CALVI, *I vetri romani, cit.*, pp. 170-175 (tracce d'importazione dall'oriente nel IV secolo).

precedente. Dunque, Aquileia è rimasta un polo di attrazione, anzi ha accentuato questo suo aspetto.

Il quadro in cui inserire i dati particolari lo offre ancora una volta Erodiano, quando descrive la città come era nel 238, al limite cioè tra le due fasi in cui ho distinto la mia esposizione: « Aquileia ... trovandosi vicino al mare, fungeva da mercato per l'Italia; inoltre era a contatto coi territori illirici. Essa offriva ai naviganti la possibilità di acquistare i prodotti del continente, trasportati per via di terra o per via fluviale, e inviava verso il retroterra le merci che venivano dal mare ed erano necessarie agli abitanti dell'interno, poiché le loro terre non potevano produrle a causa del clima rigido. Inoltre la regione era ricchissima di vigneti ... Per tutto ciò vi dimorava una grande moltitudine non solo di cittadini ma anche di immigrati e di mercanti » (VIII 4, 3-4).

Quanto alle fonti epigrafiche, spero sia chiaro che non intendo affatto elencare tutti i personaggi di origine orientale piú o meno sicuramente datati, per poi farne la somma. I dati sulla prosopografia aquileiese in generale, e sui personaggi greci, egiziani e asiatici in particolare, sono stati già raccolti in modo esauriente (i primi dal Calderini, gli altri dal Brusin e da Lellia Cracco Ruggini) e sono ben noti ([62]).

Mi propongo solo di accennare brevemente ai criteri che permettono di assegnare la maggior parte delle epigrafi ai secoli III-V.

Di solito, naturalmente, si può parlare solo di probabilità. E' probabile, infatti, che un testo in cui i liberi sono indicati solo con *nomen* e *cognomen*, senza prenome e senza patronimico, sia del secolo III o del IV; tuttavia non si può escludere che sia del II. Non sarebbe corretto datare un singolo documento sulla base di questo solo indizio: ma quando si considerano insieme parecchie decine di epigrafi che omettono prenome e patroni-

([62]) Per le fonti cfr. le note 13 e 33.

mico è lecito dire che la maggioranza della serie esaminata deve essere posteriore al II secolo.

D'altronde fra le iscrizioni che c'interessano molto numerose sono anche quelle in cui la formula onomastica è ridotta a un solo elemento (ad esempio *IG* XIV 2358, epitafio di Procopio, venuto dalla Galazia), le quali debbono essere ascritte al IV o al V secolo; potrebbero in casi eccezionali risalire al III, ma non certo al II.

Un altro argomento, valido per i « grandi numeri » (ma dal nostro punto di vista alcune decine di testi provenienti dallo stesso luogo costituiscono un « grande numero ») è quello tratto dal gentilizio *Aurelius*. Sappiamo che gli Aurelii sono sempre esistiti nel mondo romano, e che la diffusione del *nomen* deve essere aumentata nel II secolo a causa dei liberti imperiali, con M. Aurelio, L. (Aurelio) Vero, M. (Aurelio) Commodo. E' tuttavia ragionevole supporre che fra gli Aurelii a noi noti la grande maggioranza sia formata da quelli che ebbero la cittadinanza e il *nomen* nel 212 grazie a M. Aurelio Antonino detto Caracalla, e dai loro discendenti. Per quanto riguarda Aquileia l'ipotesi è incoraggiata dal fatto che tra gli 83 Aurelii elencati dal Calderini (numero di per sé non imponente; i Giulii sono oltre 100), la percentuale di personaggi senza prenome è singolarmente alta (v. sopra): su 65 uomini solo 17 usano il prenome, 48 lo trascurano.

Queste considerazioni permettono di allungare notevolmente la lista degli immigrati (in generale: cioè non solo degl'immigrati dall'oriente). Infatti gli Aurelii identificabili come « nuovi cittadini » (anziché come discendenti di famiglie già romane al tempo di Settimio Severo) debbono essere tutti di origine non italica: nel momento in cui Caracalla emanò la sua costituzione non c'era in Italia nessun libero ancora privo della cittadinanza.

Altri testi, per fortuna, possono essere datati con maggior sicurezza grazie all'ausilio dell'archeologia: ad esempio, le epigrafi di Monastero scoperte e pubblicate dal Brusin, che appartengono a un edificio del IV secolo, destinato al culto. Esse contengono una cinquantina di nomi, di cui undici scritti in carat-

teri greci, gli altri con grafia latina. In parte si tratta di nomi « classici » greci e romani, ma prevalgono quelli di origine semitica, più o meno felicemente tradotti, adattati, o trascritti ([63]).

Si è molto discusso se l'edificio sia una basilica cristiana o una sinagoga, e se i nomi siano piuttosto siri o giudaici. In questa sede, importa solo il fatto che, in un caso come nell'altro, ci troviamo di fronte a un cospicuo gruppo di orientali stanziati ad Aquileia nel tardo impero ([64]).

Altre volte, infine, un particolare del testo offre l'indizio cronologico desiderato: cosí possiamo affermare che l'epitafio greco di Εὔτροπις (ben nota forma volgare per Εὐτρόπιος) è posteriore al 330 poiché vi si dice che il defunto viene da Costantinopoli (*IG* XIV 2354).

([63]) G. Brusin, in « AN », XX (1949), coll. 25-30; F. Vattioni, *ibid.*, XLIII (1972), coll. 125-132; L. Cracco Ruggini, in « *Studia et documenta historiae et iuris* », XXV (1959), p. 192-204 (v. anche, in questo volume, la comunicazione su *Il vescovo Cromazio e gli Ebrei di Aquileia*).

([64]) L'esistenza di una comunità ebraica è del resto confermata da altri dati; p. es. dall'iscrizione di *Petrus qui Papario, filius Olympii Iudaei*, convertito al cristianesimo (cfr. G. Brusin, in « AN », XXIV-XXV (1953-1954), col. 62; da un'epigrafe di Roma in cui figurano Ursacio di Aquileia e sua figlia Ursacia (*Corpus iscript. Judaicarum*, I 147) ecc. Cfr. L. Cracco Ruggini, scritti cit. sopra, n. 63; S. Tavano, *Aquileia cristiana, cit.*, pp. 17-19.

Marie Christine Budischosvky

LES CULTES ORIENTAUX À AQUILÉE ET LEUR DIFFUSION EN ISTRIE ET EN VÉNÉTIE

L'activité commerciale intense du port d'Aquilée, ses échanges bien attestés par les documents, avec le bassin oriental de la Méditerranée (1), en font un lieu privilégié pour la diffusion des idées. Ville cosmopolite où circulent de nombreux éléments gréco-orientaux (2), où affluent les marchandises venues de l'Est méditerranéen et de l'Europe centrale, c'est aussi une ville où fermentent les cultes les plus variés (3); le dieu celte Bélénus, Mithra l'asiatique voisinent avec les dieux romains, les dieux indigènes et le culte impérial. Nous nous attacherons plus spécialement, en raison de leur importance, à l'étude des cultes orientaux de la Grande Mère, de Mithra et d'Isis qui ont été très florissants entre le I^{e} et le IIIe s. ap. J.-C.; les autres ne feront l'objet que de brèves mentions.

* * *

On a longtemps cru qu'il n'y avait pas trace du culte de Jupiter Dolichenus à Aquilée, jusqu'au jour où l'on découvrit une inscription (4) datée du IIe-IIIe s. et dédiée par un certain *Lucianus,* membre de l'administration impériale à Atrans (sur la route du Norique et de la Pannonie); ce personnage y était probablement de passage. Un tel document témoigne de la diver-

(1) cf. F. Càssola, *Aquileia e l'Oriente mediterraneo* dans le même volume.

(2) *Orientali,* col. 55-70.

(3) *Aquileia,* pp. 91 à 190.

(4) *Orientali,* col. 61. *Vita economica,* p. 66.

sité des fonctions occupées par les fidèles du dieu ([5]), hors du contexte militaire. Quant à l'épithète *Héliopolitanus,* elle s'explique d'autant mieux que de nombreux Syriens séjournaient dans la région ([6]).

Il n'est plus possible, comme l'a fait A. Calderini ([7]), d'attribuer à Jupiter Dolichenus tous les témoignages du culte du *Deu Aeternus* découverts dans la même ville ([8]) avec une dédicace à *Dea Aeterna* ([9]). La notion d'éternité peut s'appliquer, bien sûr, à un baal sémitique et l'idée de dieu éternel a souvent des connexions avec le monde oriental (nous en avons un bon exemple avec la statue d'Aion ([10]) conservée au Musée national), sans oublier la notion impériale d'*aeternitas*. Les relations du fidèle et de la divinité relèvent, d'autre part, de coutumes propres à l'Orient: visions personnelles nocturnes « *somnio monitu* », divinité dite secourable « *exauditor* » ([11]).

Le culte d'Artémis d'Ephèse est également représenté de manière notoire; selon une intéressante inscription ([12]), la déesse posséde un temple où elle est honorée comme protectrice des chasseurs en liaison avec Némésis. C'est le décurion *Tiberius Claudius Magnus*, originaire d'Ephèse, qui en décore les portiques à ses propres frais, aux alentours de 265 ap. J.-C. Une statue (Pl. 1) et une statuette *multimammia* soulignent, cette fois, les fonctions de fécondité de la divinité ([13]).

Si nous passons aux cultes phrygiens, une main de Saba-

([5]) P. MERLAT, *Jupiter Dolichenus*, Paris 1960, pp. 25-28.
([6]) *Orientali*, col. 61.
([7]) *Aquileia*, pp. 147 sq.
([8]) *CIL*, V, 769, 770, 8208, 8232; *MCC*, n.s. XIX, 1893, p. 113, n. 7; *Arch. Triest.*, XIII, 1887, p. 207, n. 346 et 374; *I. It.*, X, 2 (192); *Aquileia*, p. 145, n. 15; G. BRUSIN, *Gli Scavi di Aquileia*, Udine 1934, pp. 240 sq.; *Cults*, pp. 50-51.
([9]) *CIL*, V, 8209.
([10]) *Sculture*, p. 9, n. 24.
([11]) *CIL*, V, 8208; *MCC*, n.s. XIX, 1893, p. 113, n. 7.
([12]) G. BRUSIN, *Epigrafe votiva bilingue di Aquileia* dans *Hommages à Léon Hermann*, col. Latomus, XIV, Bruxelles 1960, pp. 219-27.
([13]) *Sculture*, n. 43 et 44.

zios est encore conservée au musée ([14]). Mais c'est surtout le triomphe de la Grande Mère avec deux inscriptions, l'une (*CIL*, V, 796) où la déesse nourricière reçoit l'épithète de *Cereria* et l'autre (*CIL*, V, 795ª) où son rôle de protectrice du destin est souligné par le terme *pro salute*. Particulièrement digne d'intérêt, pour sa rareté, est la dédicace à Attis *Papas* (*CIL*, V, 766) car ce dieu, en général jeune, revêt ici la forme d'un dieu-père selon un schéma très oriental. *Papas* est aussi le titre du Zeus bithynien ([15]), or le nom du fidèle, *Theudes*, peut être mis en rapport avec la ville bithynienne de *Theuda*; et ce ne serait pas le seul Bithynien d'Aquilée ([16]). De plus, un collège de dendrophores (*CIL*, V, 1012), dont l'origine pourrait en partie s'expliquer par le caractère boisé de l'arrière-pays, florissait dans la ville.

Les cinq métopes en calcaire, actuellement sous un des portiques du musée national ([17]), sont parfois interprétées comme un monument funéraire commémorant la gloire d'un militaire ou plutôt comme un ensemble consacré à la *Magna Mater*. Le navire représenté sur l'un des panneaux symbolise-t-il le voyage du défunt ou celui de la déesse, de Pessinonte à Rome? La lionne blessée peut rappeler des chasses privées ou l'animal sacré phrygien. La cuirasse et le quadrige témoignent des activités du mort ou des *ludi megalenses*. Quant à la tiare constellée de pierres précieuses et accompagnée d'un harpon (Pl 2), elle semble incontestablement en liaison avec un culte asiatique. Aussi, sans aller à parler d'un temple, on ne peut nier les relations de ces représentations avec le culte de Cybèle.

D'autres monuments concernent le compagnon de la déesse. Un fragment de plaque avec Attis coiffé du bonnet phrygien et assis près d'un arbre (Pl. 3) est conservé au musée ([18]).

([14]) C. BLINKENBERG, *Archaeologische Studien*, Copenhague 1904, p. 71.

([15]) DIODORE de Sicile, III, 58.

([16]) *Orientali*, col. 55-70.

([17]) *Sculture*, n. 596.

([18]) *Sculture*, n. 594.



Un médaillon d'Attis ou de Dioscure est d'interprétation plus douteuse ([19]). Deux autels où trône une divinité-mère sont d'un tel état de détérioration que l'identification exacte est difficile ([20]). Nous ne traiterons pas des Attis funéraires, thème très répandu dans l'iconographie tombale d'Aquilée ([21]), ni des dadophores également fort nombreux ([22]), car il s'agit de représentations plus culturelles que cultuelles.

Ceci nous amène à parler du culte de Mithra, surtout florissant au III[e] siècle. Sur la quinzaine d'inscriptions consacrées au dieu, plus du tiers est dédié au *Deus Invictus* Mithra (*CIMRI*, n. 741, 742, 745, 746, 749), deux aux *Cautes* et *Cautopates* (*CIMRI*, n. 738, 740-743 ?-), les acolytes porteurs de torches, une au *Deus Invictus* (*CIMRI*, n. 751) et les autres à *Sol* (*CIMRI*, n. 739, 744, 748, 750, 752, 753). Un fidèle particulièrement pieux fait don d'un sanctuaire *speleum cum omni apparatu* (*CIMRI*, n. 747).

Pour l'iconographie, signalons un relief de Mithra tauroch-tone aujourd'hui au musée de Vienne ([23]), une *Petra Genetrix* (Pl. 4), un Mithra taurophore (Pl. 5), un *Cautopates* ([24]) et un fragment de taureau et de dadophore ([25]). Les principaux thèmes de la vie du dieu sont donc évoqués: sa naissance, le meurtre du taureau et le transport de la bête pour le banquet final.

Dans les documents épigraphiques, on relèvera des allusions au dernier grade de l'initiation mithriaque avec mention de trois *patres* (*CIMRI*, n. 738, 739, 741) et au rôle important de la lustration dans le culte (*CIMRI*, n. 742).

([19]) V. Santa Maria Scrinari, *Medaglioni aquileiesi con busti di divinità*, « Studi Aquileiesi », 1953, pp. 141-167, fig. 1-8; *Sculture*, n. 611.
([20]) *Sculture*, n. 552 et 555.
([21]) *Sculture*, n. 338, 384, 385, 386, 560.
([22]) *Sculture*, n. 13 à 18, 129, 130.
([23]) *CIMRI*, n. 736; *Sculture*, n. 11 (musée de Vienne).
([24]) *Sculture*, n. 312, 313 et 60.
([25]) *Sculture*, n. 567.

Enfin, la présence des dieux égyptiens est bien attestée par une vingtaine d'inscriptions (IIe-IIIe s.). La plupart du temps, c'est la déesse Isis qui est honorée, surtout sous la forme *Augusta* (*SIRIS*, n. 603-607) ou *Regina* (*SIRIS*, n. 610-612); Sérapis n'est cité que trois fois (*SIRIS*, n. 615-616, *CIL*, V, 8233), dont deux fois associé à Isis, mais, en revanche, Anubis *Augustus* est vénéré par une femme (*SIRIS*, n. 599); or les dédicaces en latin à ce dieu sont peu fréquentes. C'est le caractère puissant et majestueux qui transparaît le plus dans les épithètes des divinités (*Augustus-a, Regina, Domina* (*SIRIS*, n. 608), *Invicta* (*SIRIS*, n. 609), *Epiphanes* (*SIRIS*, n. 613). Les formules *ob salutem* et *pro salute* (*SIRIS*, n. 602 et 611) rappellent leur aspect secourable.

A l'inverse de l'épigraphie, Sérapis triomphe dans l'iconographie avec une demi-douzaine de têtes ou bustes (Pl. 6), portant la frange caractéristique ([26]). L'image du dieu apparaît aussi dans le décor des lampes et des gemmes, en majesté, en protecteur de la navigation ou en divinité astrale ([27]).

Peu de grands monuments d'Isis ont été mis à jour: une tête en marbre ([28]), conservée au musée de Vienne, porte le voile et un modius décoré du croissant lunaire; une autre tête, coiffée d'un modius végétal, peut aussi bien personnifier Déméter ([29]). En revanche, la déesse est largement représentée dans la série des petits bronzes de style égyptien avec le type Isis *lactans* ([30]) ou de style romain où elle garde la grande coiffe hathorique ([31]). Tantôt elle surgit du lotus, tantôt elle brandit le sistre. Ses attributs évoquent la joie et la fertilité. Isis-*Fortuna*

([26]) *Sculture*, n. 122, 123, 124; G.J.F. KATER-SIBBES, *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments*, EPRO, Leiden, 1973, p. 107, n. 577, 578, 579; *Diffusion*, I, Aq 33-38.

([27]) *Diffusion*, I, Aq 62 (lampe), 7G à 11G (gemmes).

([28]) *Sculture*, n. 3 (musée de Vienne); *Diffusion*, I, Aq 31.

([29]) *Diffusion*, I, Aq 32.

([30]) C. DOLZANI, *Oggetti egiziani del Museo di Aquileia*, II, « A N », XXVII (1956), col. 4, fig. 3a et 3b; *Diffusion*, I, Aq 47 et 48.

([31]) *Diffusion*, I, Aq 50-54.

est très populaire; une inscription (*SIRIS*, n. 214), peut-être en liaison avec la Grande Mère, a été retrouvée dans le temple d'Isis et deux statuettes sont exposées au musée ([32]). Enfin, une très jolie Isis Panthée se trouve au musée d'Udine ([33]).

Dans le domaine funéraire, nous noterons de nombreux petits objets de style égyptien, quatre Osiris et trois oushebtis ([34]). Harpocrate est peu représenté: une statuette de style égyptien, une lampe où il porte les ailes d'Eros et un pendentif en or ([35]). D'autres dieux (Bastet, Imhotep) figurent dans la petite statuaire ([36]). De plus, nous n'oublierons pas la présence de Jupiter-Ammon dans la sculpture monumentale du forum ([37]), sur les lampes, les *oscilla* et le mobilier ([38]).

Ce dernier exemple est révélateur d'une ambiance culturelle égyptienne qui entoure le culte des dieux, phénomène sensible dans de nombreux autres documents: inscriptions hiéroglyphiques ([39]), représentations d'Antinoüs ([40]) et d'Aion ([41]), stèle

([32]) *Diffusion*, I, Aq 56 et 57.

([33]) *Diffusion*, I, Aq 55.

([34]) C. Dolzani, *op. cit.* note 30, col. 2 à 4, fig. 1 et 2a à c; *Diffusion* I, Aq 58 à 61 (Osiris).

Diffusion, I, Aq 67 à 69 (oushebtis).

([35]) C. Dolzani, *op. cit.* note 30, col. 5, fig. 4; *Diffusion*, I, Aq 63, 64 et 76.

([36]) C. Dolzani, *op. cit.* note 30, col. 6 et 7, fig. 5 et 6; *Diffusion*, I, Aq 70 et 65.

([37]) M.C. Budischovsky, *Jupiter-Ammon et Méduse dans les forums du Nord de l'Adriatique,* « A N », XLIV (1973), coll. 201-220.

([38]) V. Scrinari, *Sculture*, n. 629.

L. Bertacchi, *Un anno di scavi ad Aquileia* in *Aquileia e l'Africa*, « AAAd » IV, Udine 1974, p. 390.

E. Buchi, *Lucerne del Museo di Aquileia*, I, Lucerne romane con marchio di fabbrica, Aquileia 1972, tav. IXa, b, c, Xa.

Diffusion, I, Aq 62, 73, 74, U2; V XIII, 6 (?).

([39]) C. Dolzani, *Oggetti egiziani del Museo di Aquileia*, « AN », XXIV-XXV (1953-54), coll. 5-10, fig. 3a et b et 4; *Diffusion*, I, Aq 29 et 30.

([40]) *Diffusion*, I, Aq 41, 66, 75.

([41]) *Diffusion*, I, Aq 40.

de Priape entouré d'éléments égyptisants (42), statues d'Egyptiens (43), grotesques, vases en forme de tête de nègre (44), gemmes magiques (45), etc...

* * *

Essayons de dégager, maintenant, les traits communs à ces cultes d'Isis, de Mithra ou du *Deus Aeternus*, le dieu et le fidèle nités orientales paraissent, à la fois, comme puissantes (*Augustus-a, Regina, Magna Mater, Invictus, Optimus Maximus*), comme maîtresses de fertilité et de fécondité (épithète de *Cereria*, modius, cornucopia) et comme salvatrices (majorité d'ex-votos, expression *pro salute,* épithète d'*Exauditor*). De plus, dans les cultes d'Isis, de Mithra ou du *Deus Aeternus*, le dieu et le fidèle entretiennent des rapports personnels, par exemple dans les songes (*somnio, ex visu*).

D'autre part, les adeptes appartiennent, en général, au milieu gréco-oriental et au monde des affaires. Forte est la proportion de noms d'origine gréco-orientale: *Phileas* (*SIRIS*, n. 602), *Callistus* (*SIRIS*, n. 603), *Trophimus* (*SIRIS*, n. 605), *Euporus* (*SIRIS*, n. 607), *Glaucias* (*SIRIS*, n. 610), *Zosime* (*SIRIS*, n. 615), *Tyché* (*SIRIS*, n. 599), *Dorchas* (*SIRIS,* n. 614), *Onesimus* (*CIL*, V, 8255) pour Isis; *Theudes* (*CIL*, V, 766), *Thymele* (*CIL,* V, 796) pour Cybèle; *Callistus* (*CIMRI,* n. 740), *Agathopus* (*CIMRI*, n. 744), *Eutyches* (*CIMRI*, n. 751) pour Mithra; *Chrysa* (*CIL,* V, 769), *Philippus* (*CIL,* V, 770), *Soterichus* (*MCC,* n.s. XIX, 1893, p. 113, n. 7), *Hyginus* (*Arch. Triest.*, XIII, 1887, n. 346), *Philete* (*Aquileia,* p. 145, n. 15), *Charite* (G. Brusin, *Gli Scavi di Aquileia,* Udine, 1934, p. 240 sq.) pour *Deus Aeternus*. Certains donnent leur origine précise:

(42) *Diffusion*, I, Aq 42.
(43) *Diffusion*, I, Aq 44-46.
(44) *Diffusion*, I, Aq 81-88.
(45) *Diffusion*, I, Aq 5G, 8G, 12G-19G, 30G, 32G-36G.

Tiberius Claudius Magnus est d'Ephèse et *Arnouphis* est Egyptien ([46]).

Nous avons également un fort pourcentage d'affranchis: *Vettia Dorchas* (*SIRIS*, n. 614), *L. Dindius Onesimus* (*CIL*, V, 8255) pour Isis, *L. Aebutius Eutyches* (*CIMRI*, n. 751) pour Mithra; ou de gens issus de milieux plus ou moins assimilés au monde des affranchis: *L. Rubrius « Verna »* (*SIRIS*, n. 606), *L. « Julius » Senilis* (*SIRIS*, n. 604), les sevirs *L. Magius Phileas* (*SIRIS*, n. 602), *Sex. Vettius Secundus* (*SIRIS*, n. 614), *Ti. Veturius Fuscus* (*SIRIS*, n. 601) pour Isis, *C. Calidius Agathopus* (*CIMRI*, n. 744) pour Mithra. Il est à remarquer que Feronia, patronne des affranchis, est honorée dans le temple d'Isis (*CIL*, V, 8218).

Cette charge de sevir nous donne une première idée des activités des fidèles des cultes orientaux dans la cité; toujours au service de l'Etat, des *magistri juvenum* et *vici* font une dédicace à Isis et Sérapis (*SIRIS*, n. 616 et 617). *C. Valerius Eusebes* est, à la fois, sevir et *patronus* des collèges des *centonarii* et des dendrophores (*CIL*, V, 1012), en rapport, donc, avec le monde du tissu et du bois. En effet, les sevirs aussi bien que les affranchis ont, généralement, des activités commerciales dans la cité, par exemple *Ti. Veturius Fuscus*, fidèle d'Isis et sevir, a la profession de *vestiarius tenuarius* (*SIRIS*, n. 601).

Si le milieu du commerce est le mieux représenté, nous avons aussi un certain nombre d'inscriptions de militaires: Aquilée est un lieu de passage pour les légions du Danube qui comprennent une bonne proportion d'Orientaux et une ville propice à l'établissement des vétérans. La femme d'un centurion fait une dédicace à la Grande Mère (*CIL*, V, 795ᵃ) mais c'est Mithra qui, au IIIᵉ s., obtient le record des suffrages avec les dévotions d'une huitaine de soldats (*CIMRI*, n. 742, 743, 745). L'absence de dédicace militaire à Jupiter Dolichenus a déjà été remarquée ([47]).

([46]) cf. note 12 et *Diffusion*, I, Aq 25 (avec bibliographie).
([47]) cf. note 5.

Deux esclaves qui honorent les dieux orientaux appartiennent à l'administration impériale: *Lucianus* (Jupiter Dolichenus) et *Velox* (Mithra), en rapport lui aussi avec le secteur commercial, puisqu'il s'occupe du transport de fer du Norique ([48]).

Nous constatons que les divinités d'Orient possèdent leur propre sanctuaire: *naos* d'Artémis ([49]), *speleum* de Mithra (*CIMRI*, n. 747). L'*Iseum* était probablement situé dans la région du Monastero, où ont été retrouvées de très nombreuses dédicaces; plus au Sud se trouvait le *Mithreum*. L'implantation se fait, donc, dans un quartier périphérique, proche du port et habité par une population à majorité gréco-orientale et le plus souvent spécialisée dans les affaires, ce qui corobore l'étude des inscriptions. Il y a, semble-t-il, bon voisinage entre les différents cultes orientaux: sur le site probable de l'*Iseum*, une inscription est dédiée à Mithra (*CIMRI*, n. 753), une autre honore Isis-*Fortuna* et peut-être la Grande Mère (*SIRIS*, n. 614); enfin, on y a exhumé une inscription mentionnant Feronia, preuve des bons rapports avec le panthéon gréco-romain (*CIL*, V, 8218). De même Némésis est vénérée aux côtés de l'Artémis d'Ephèse ([50]).

Les rapports sont tout autant excellents avec la direction municipale et l'Etat: un décurion orne le temple de l'Artémis d'Ephèse, à ses frais ([51]); des sevirs ([52]), des *magistri juvenum* et *vici* (*SIRIS*, n. 616 et 617) offrent des monuments à Isis et à Mithra; un sevir patronne le collège des dendrophores (*CIL*, V, 1012); le conseil municipal cautionne l'érection d'ex-votos *decreto decurionum* (*SIRIS*, n. 605) ou *beneficio ordinis* (*SIRIS*, n. 601); des esclaves de l'administration impériale honorent Dolichenus et Mithra ([53]). On notera une dédicace pour les empereurs (*CIMRI*, n. 750) et la présence d'un mage égyptien de la

([48]) cf. note 4 et *CIMRI*, n. 747.
([49]) cf. note 12.
([50]) cf. note 12.
([51]) cf. note 12.
([52]) cf. *supra*.
([53]) cf. note 48.

cour impériale (Pl. 7) qui occupe la fonction rare, mais attestée par les textes et les monuments, d'hiérogrammate ([54]), sans compter l'interprétation « impériale » de l'épithète *Augustus* ([55]).

La diffusion de ces cultes, si elle n'exclut pas l'existence de courants venus des régions danubiennes ou de Rome, semble, cependant, s'être surtout faite à partir d'Aquilée où nous avons la plus forte concentration de cultes orientaux de la région. C'est particulièrement évident pour le culte d'Isis, comme nous le verrons plus loin ([56]). Entre le I^e^ et le IIIe s. ap. J.-C., alors qu'Aquilée est la principale tête de pont de l'Adriatique et un noeud routier de première importance en direction des Alpes ([57]), les dédicaces aux dieux orientaux abondent le plus dans les régions environnantes.

* * *

En Istrie, la diffusion a pu s'effectuer le long de la côte, soit par route, soit par cabotage ([58]). On relèvera successivement, en ne retenant comme significatifs que les inscriptions, les men-

([54]) Pour le problème d'Arnouphis: *SIRIS*, n. 613, cf. note 46; DION CASSIUS, LXXII, 8 (4); S. REINACH, *Répertoire de reliefs grecs et romains*, Paris 1909, I, p. 300.

Pour l'hiérogrammate: M. MALAISE, *Les Conditions de pénétration et de diffusion des Cultes égyptiens en Italie*, EPRO, Leiden 1972, pp. 119-121.

([55]) L. VIDMAN, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970, p. 115; M. MALAISE, *op. cit.*, note 54, pp. 183-4.

([56]) cf. *infra*.

([57]) cf. notre article *La diffusion des cultes égyptiens d'Aquilée à travers les pays alpins* in *Aquileia e l'arco alpino orientale*, « AAAd » IX, Udine 1976, pp. 207-227.

([58]) Pour les cultes orientaux en Istrie: *Culti*, pp. 157-178 et *Arte plastica*.

Pour Isis: *Diffusion*, I, H I à 10.

Pour la Grande Mère: V. JURKIČ-GIRARDI, *The Cult of Magna Mater in the region of Istria*, « *Actes du XIIIe Congrès International du Comité Eiréné* », I, Dubrovnik 1974 et *Spreading*.

Pour Mithra: *CIMRI*, n. 754-58; *I. It.* X, 4 (14, 15, 16).

tions de sanctuaires, la grande statuaire, les bas-reliefs et les instruments cultuels, les monuments suivants:

— A Trieste: une inscription à Isis *Augusta* (*SIRIS,* n. 598), une tête de Sérapis ([59]) et des petits bronzes isiaques ([60]); trois inscriptions à la Grande Mère (*CIL,* V, 518, 519, 520) qui révèlent l'existence d'un clergé hiérarchisé et spécialisé ([61]) et, sans doute, d'un temple près de l'arco di Riccardo; trois dédicaces à Mithra ([62]) et une *Petra Genetrix* ([63]) qui peut aussi laisser supposer l'érection d'un sanctuaire; A. Degrassi signale, en outre, deux dédicaces féminines à Jupiter Dolichenus ([64]).

— A Capodistria (Koper): une dédicace à Isis (*SIRIS,* n. 597); une inscription funéraire d'un archigalle (*CIL,* V, 488), probablement rattaché au clergé de Trieste ([65]).

— A Parenzo (Poreč): une dédicace à Isis *Augusta* (*CIL,* V, 347); un *Mithreum* en voie de dégagement; une inscription à Jupiter *Optimus Maximus Aeternus* ([66]).

— A Cittanova (Novigrad): une inscription à Isis *Augusta* (*SIRIS,* n. 596a); une dédicace au *Deus Sol Invictus* Mithra pour le salut et la victoire des empereurs (*CIMRI,* n. 754) dans la région de Val di Dente.

— A Pola (Pula): une inscription de Gallesano à Isis (*SIRIS,* n. 596), de nombreuses têtes de Jupiter-Ammon ([67]) et

([59]) G.J.F. Kater Sibbes, *Preliminary Catalogue of Serapis Monuments,* EPRO, Leiden 1973, p. 99, n. 356; *Diffusion,* I, H I, 4.

([60]) *Diffusion,* I, H I, 7 à 11.

([61]) *CIL,* V, 519: *sacerdos, aedituus, cymbalistria.* Pour l'archigalle, cf. *infra,* note 65 et *I. It.,* X, 4 (11).

([62]) *CIL,* V, 672, 773, 674; *I. It.,* X, 4 (14, 15, 16); *Culti* pp. 171-72.

([63]) *I. It.,* X, 4 (14); *Culti,* p. 172.

([64]) *I. It.,* X, 4 (7, 8); *Culti,* p. 167.

([65]) *I. It.* X, 4 (11) et 3 (8). Le gentilice *Publicius* semble propre aux affranchis de Trieste (*CIL,* V, 519). *Culti* p. 169.

([66]) *I. It.* X, 2 (192); *Culti,* p. 167.

([67]) *Diffusion,* I, H VIII, 4 à 8. Pour le groupement avec Méduse que l'on retrouve à Trieste, Aquilée et Concordia cf. note 37.

un chapiteau hathorique ([68]); deux inscriptions mentionnant un collège de dendrophores (*CIL*, V, 81 et 56), une tête d'Attis ([69]); dans la teinturerie de *C. Julius Chrysogonus*, aux environs de Pola (Stignano-Stinjan), on a retrouvé une dédicace au *Deus* Mithra (*CIMRI*, n. 758), à *Sanctus* Silvanus, au Jupiter *Optimus Maximus* et à Némésis *Augusta* ([70]). Un relief de Mithra taurochtone (*CIMRI*, n. 755) et une inscription au *Sol* (*CIMRI*, n. 756-57) permettraient de situer le *Mithreum* sur la colline dite du Capitole ([71]).

— A Nesazio (Nezakcij): un sistre ([72]); une statue d'Attis et une autre (Pl. 8) de la Grande Mère ([73]) qui faisaient peut-être partie d'un sanctuaire ([74]).

— A Jesnovik dans le Valdarsa: une inscription à la Grande Mère ([75]).

En Vénétie ([76]), les courants venus d'Aquilée ont pu suivre la côte par la lagune ou emprunter le réseau routier de la plaine du Pô et, de là, rejoindre les Alpes ([77]).

— A Zuglio, sur la route directe vers le Norique, mais la moins fréquentée par les cultes orientaux, on a retrouvé une inscription mithriaque au *Deus Cautopates* (*CIMRI*, n. 759b).

Le long de la côte:

— A *Concordia*: une dédicace à Isis (*SIRIS*, n. 618) et

([68]) *Diffusion*, I, H VIII, 9.
([69]) *Spreading*, p. 57, tab. III, 1. Date: IIe-IIIe s.
V. Jurkič-Girardi, article à paraître.
([70]) *CIL*, V, 8136, 13, 8135.
([71]) *Arte plastica*, p. 45, n. 57.
([72]) *Diffusion*, I, H IX.
([73]) *Spreading*, pp. 66-67, pl. VII, 1-2.
([74]) *Spreading*, p. 67.
([75]) *I. It.*, X, 3 (198); *Culti*, p. 625; *Spreading*, pp. 59-60.
([76]) Pour les cultes orientaux en Vénétie: *Cults*, pp. 44-66.
Pour Isis: *Diffusion*, I, V I à XXV.
Pour la Grande Mère: H. Graillot, *Le Culte de Cybèle,* Paris 1912.
Pour Mithra: *CIMRI*, n. 702, 712, 714, 715, 723-735.
([77]) cf. note 57.

une tête de Jupiter-Ammon ([78]); une statuette de Diane dédiée à Dolichenus par un Syrien de Lison (*Dolichenus*, n. 246) et une dédicace au même dieu par un centurion à Villa Nova (*Dolichenus,* n. 247).

— A Altino: un sistre, une tête d'Harpocrate et une tête d'Ammon ([79]); un relief de *Cautopates* à Torcello (*CIMRI,* n. 735).

— A Adria: une dédicace à Jupiter Dolichenus (*Dolichenus,* n. 248).

Vers l'intérieur:

— De *Concordia* à la *Via Claudia Augusta*: une inscription de dendrophores à Feltre, mentionnant aussi un collège à Belluno (*CIL,* V, 2071).

— D'Altino à Trévise par la vallée: une inscription dédiée à Isis (*SIRIS,* n. 619).

— A Padoue: deux inscriptions à Isis (*SIRIS,* n. 621 et 631) et une tête de Sérapis ([80]); une inscription du collège des dendrophores (*CIL,* V, 2794). De Padoue à Crémone par la vallée du Pô: une dédicace à Isis, d'Abano (*SIRIS,* n. 622); une autre à Jupiter Dolichenus, d'Este (*Dolichenus,* n. 249); une inscription mentionne un sanctuaire d'Isis à Acquanegra (*SIRIS*, n. 635).

— A Vérone: cinq inscriptions dédiées à Isis (*SIRIS,* n. 623 à 626, 630), deux (Pl. 9) à Isis et Sérapis (*SIRIS*; n. 627 et 628), une (Pl. 10) à Sérapis (*SIRIS*, n. 632), une autre mentionnant des *sacrorum* (*CIL,* V, 3416) d'Isis ([81]), une statue

([78]) *Diffusion*, I, V XXIII, 1; cf. notes 37 et 67.

([79]) *Diffusion*, I, V XXI, 1 à 4.

([80]) O. IANOVITZ, *Il Culto solare nella X Regio*, Milano 1972, p. 70; *Diffusion*, I, V XII, 3.

([81]) Le terme *sacrorum* est en rapport avec le culte isiaque cf. G. LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Egypte*, Paris 1884, p. 145, n. 15.

de Sérapis ([82]), des têtes d'Ammon ([83]) et de nombreux objets égyptisants ([84]). Un *Iseum* devait s'élever près de l'église San Stefano ([85]). Une dédicace pour une prêtresse de la Grande Mère (*CIL*, V, 3438), une inscription mentionnant le collège des dendrophores (*CIL*, V, 3312); une dédicace à *Sol* (*CIMRI*, n. 702); une inscription au *Deus Magnus Aeternus* (*CIL*, V, 3221) et un ex-voto, inspiré par un rêve, à un dieu ([86]) jeune oriental, chevauchant un taureau (*CIL*, V, 3321).

— A Brescia: deux inscriptions dédiées à Isis (*SIRIS*, n. 636 et 637); une dédicace à la Grande Mère (*CIL*, V, 4400) et des mentions de dendrophores (*CIL*, V, 4341, 4388, 4418, 4477); deux inscriptions mithriaques (*CIMRI*, n. 712, 713); une dédicace à Jupiter Dolichenus (*Dolichenus*, n. 250).

Vers les Alpes:

— Sur le lac de Garde: une inscription mentionnant un sanctuaire commun à Isis et à la Grande Mère (*SIRIS*, n. 633) à Malcesine; une autre cite le *Metroon* de Riva (*CIL*, V, 4985).

— Dans la région de Trente: une inscription au *Deus Invictus Mithra* (*CIMRI*, n. 727), un relief de Mithra taurochtone (*CIMRI*, n. 726) et peut-être un reste de *Mithreum* (*CIMRI*, n. 728) près de Rovereto; à Mamma, une inscription à Isis-*Tyché* et Eros (*SIRIS*, n. 634) en grec; il existait, sans doute, un *Mithreum* à Trente (*CIMRI*, n. 731), une inscription à *Sol* et une au *Deus Invictus* Mithra (*CIMRI*, n. 732, 734), enfin une autre, plus rare, à la *Petra Genetrix* (*CIMRI*, n. 733); à l'Est, on a retrouvé un sistre et une situle à Pergine ([87]); au Nord, vers Tueno, une dédicace au *Deus Invictus* Mithra (*CIMRI*, n. 724) et un relief mithriaque (*CIMRI*, n. 723).

([82]) *Diffusion*, I, V VII, 13 (bibliographie).
([83]) *Diffusion*, I, V VII, 14 à 16.
([84]) *Diffusion*, I, V VII, 17 à 31.
([85]) *Diffusion*, I, V VII, 3.
([86]) *Cults*, p. 51.
([87]) M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, EPRO, Leiden 1972, pp. 16 et 17.

— Dans le Val di Non: un relief de Mithra taurochtone (*CIMRI*, n. 725) et un autre de Mithra taurophore (*CIMRI*, n. 729).

— A Sublavio, sur la route du Brenner: deux dédicaces à Isis *Augusta* et Myrionyme (*SIRIS*, n. 638, 639); une dédicace à *Deus Invictus* Mithra (*CIMRI*, n. 730).

— Dans le Val Camonica: une inscription à Isis et Sérapis (*SIRIS*, n. 637a) et une autre à Isis ([88]); une dédicace à la Mère des dieux (*CIL*, V, 4340); une dédicace au *Sol divinus* (*CIMRI*, n. 714) et une autre au *Cautopates* (*CIMRI*, n. 715).

Nous noterons la particulière abondance des cultes orientaux le long des routes commerçantes: *Via Postumia, Via Claudia Augusta* et route du Brenner en direction du Norique.

* * *

Examinons, maintenant, les caractères généraux des divinités orientales dans cette région du Nord-Adriatique. Comme partout ailleurs, elles apparaissent comme puissantes et souveraines: *Mater Magna Deorum*, Isis *Augusta* ou *Regina*, *Deus Invictus* Mithra sont les épithètes les plus employées. Elles sont aussi maîtresses du destin, donc, la forme la plus usuelle est l'ex-voto. Certaines épiclèses qui prédominent à Aquilée prédominent également dans cette zone: *Deus Invictus* Mithra ([89]) et Isis *Augusta* ([90]). Ce dernier titre, rare à Rome, connaît le plus grand succès dans le Nord de l'Adriatique ([91]) et surtout à Aquilée ([92]). En contraste avec les régions danubiennes, l'impact de Jupiter Dolichenus est, en revanche, très faible.

([88]) *Epigraphica*, 1954, p. 82.

([89]) A Cittanova (*CIMRI*, n. 754), dans la région de Trente (*CIMRI*, n. 724, 727, 732), à Sublavio (*CIMRI*, n. 730).

([90]) A Trieste (*SIRIS*, n. 598), à Cittanova (*SIRIS*, n. 596a), à Abano (*SIRIS*, n. 622), à Vérone (*SIRIS*, n. 624, 630), à Sublavio (*SIRIS*, n. 638, 639).

([91]) *Diffusion*, II, ch. I (A), 1, à paraître. cf. *supra*.

([92]) cf. *supra*.

Les fidèles de Vénétie et d'Istrie appartiennent au même milieu que ceux d'Aquilée. Les commerçants d'origine gréco-orientale semblent avoir joué un rôle déterminant dans la diffusion; les noms gréco-orientaux sont majoritaires: *Chrysogonus* et *Theodorus* à Pola (*CIMRI*, n. 758; *CIL*, V, 81) *Synthropus* à Capodistria (*CIL*, V, 488), *Charito* et *Hermès* à Trieste (*CIL*, V, 519), *Seleucus* à *Concordia* (*Dolichenus* n. 246), *Eutychés* à Trévise (*SIRIS*, n. 619), *Hecateus* à Padoue (*SIRIS*, n. 621), *Diodorus* (*CIL*, V, 3221), *Trophima* (*CIL*, V, 3438), *Hermès* (*CIL*, V, 3312), *Calais, Gelasius, Hymeneus, Achillaeus*, (*SIRIS*, n. 625, 628, 630; *CIL*, V 3416) à Vérone, *Apaté* (*SIRIS*, n. 636), *Synethia, Hesperius, Onesigenes* (*CIL*, V, 4388, 4418, 4477) à Brescia, *Tyches* à Riva (*CIL*, V, 4985).

Les affranchis sont nombreux: *Q. « Publicius » Charito* et *C. « Publicius » Hermès* à Trieste (*CIL*, V, 519) *L. « Publicius » Synthropus* à Capodistria (*CIL*, V, 488), *Charitinus* et *Sabinianus* à Cittanova (*CIMRI*, n. 754), *L. « Publicius » Eutyches* à Trévise (*SIRIS*, n. 619), *« Publicia » Felicitas* à Padoue (*SIRIS*, n. 621), *L. « Veronius » Trophima* et *« Veranius » Primus* (*CIL*, V, 3438), *L. Cassius Ianuarius* (*CIMRI*, n. 702), *Tacitinus* et *Hermès* (*CIL*, V, 3312) à Vérone, *Munatia Apate* à Brescia (*SIRIS*, n. 636). Mais, il y a un certain nombre d'hommes libres: *Usia Tertullina* à Trieste (*CIL*, V, 520), *Lacus* à *Concordia* (*SIRIS*, n. 618), *C. Firmius Rufinus*, chevalier à Feltre (*CIL*, V, 2071), *M. Cassius Capulus* à Acquanegra (*SIRIS*, n. 635), *Valerius Optatus* à Abano (*SIRIS*, n. 622), *C. Papirius Macer Calventianus* à Vérone (*SIRIS*, n. 623), *C. Crispius Hesperius* et *M. Nonius Arrius Paulinus Aper* (*CIL*, V, 4341, 4418) à Brescia, *G. Menatius Severus* à Malcesine (*SIRIS*, n. 633), *G. Munatius Fronto* à Val Camonica (*CIMRI*, n. 715).

Comme à Aquilée, les rapports avec la municipalité et le culte d'Etat sont excellents; nous remarquerons plus spécialement l'importance des sevirs: *L. Valerius Memor* à Capodistria (*SIRIS*, n. 597), *M. Laelius Magnus* à Padoue (*CIL*, V, 2794), *M. Attilius Attilianus, C. Veronius Carpus, Hermès* à Vérone (*SIRIS*, n. 624, *CIL*, V, 3438, 3312), *C. Crispius Hesperius*

(*CIL*, V, 4341), *Sex. Dugius Valentius* (*CIMRI*, n. 713) à Brescia. Outre les sevirs, nous avons d'autres personnalités municipales, un *duumvir* à Val Camonica (*CIMRI*, n. 715) et à Pola (*CIL*, V, 56), un questeur, flamine de Rome et d'Auguste à Vérone (*SIRIS*, n. 623), un décurion à Brescia (*CIL*, V, 4477). Le culte de Cybèle jouit du statut officiel, de longue date, aussi voyons-nous l'intervention du collège des XV decemvirs pour nommer une prêtresse à Brescia (*CIL*, V, 4400); un personnage consulaire, patron du collège des dendrophores de la même ville appartient à ce collège (*CIL*, V, 4341).

Les militaires sont encore moins nombreux qu'à Aquilée et surtout en rapport avec Dolichenus dont la faible présence dans la région a déjà été soulignée ([93]): *Valerius Maximus* à *Concordia* (*Dolichenus*, n. 247), le collège des vétérans d'Este (*Dolichenus*, n. 249) et un fidèle isiaque, *M. Cassius Capulus* à Acquanegra (*SIRIS*, n. 635).

L'administration impériale possède des adeptes. Le *subprocurator Charitinus* et l'*adjutor tabulariorum Sabinianus* à Cittanova sacrifient à Mithra pour le salut et la victoire des Empereurs (*CIMRI*, n. 754); l'esclave *Festinus, arcarius* dans les douanes, fait deux dédicaces à Isis (*SIRIS*, n. 638, 639); il occupe un poste-clef pour le trafic commercial. A l'autre bout de l'échelle, signalons un personnage consulaire, *juridicus* de la Transpadane (*CIL*, V, 4341).

La profession des fidèles est rarement indiquée: une inscription à Mithra a été retrouvée dans une teinturerie à Pola (*CIMRI*, n. 758). Le collège des dendrophores qui est la plupart du temps en relation avec les collèges des *fabri* et *centonarii* (*CIL*, V, 2071, 4477) a d'étroits rapports avec le commerce du tissu et du bois. Nous savons, d'autre part, que Gréco-orientaux, affranchis et sevirs sont fréquemment des gens d'affaires et les meilleurs propagateurs de nos cultes.

En revanche, nous avons peu de traces archéologiques des

([93]) cf. *supra* et notes 5 et 47.

temples orientaux de notre région, qui sont plutôt connus par le témoignage des inscriptions. Par la même voie, nous apprenons l'existence du clergé et son organisation. Un centurion dédie un sanctuaire à Isis à Acquanegra (*SIRIS*, n. 635). D'après la forte densité des inscriptions, un *Iseum* s'élevait près de San Stefano à Vérone. Le temple de Malcesine (*SIRIS*, n. 633) abrite Isis et la Grande Mère. Pour le probléme du clergé, nous avons *Valerius Optatus, sacerdos perpetuus* (*SIRIS*, n. 622), ce qui rejoint les traditions égyptiennes ([94]). Le *Cellarius* de Vérone (*SIRIS*, n. 628) est, sans doute, chargé d'organiser les repas dans le temple ([95]). Quant au collège des pastophores, il a été fondé à Rome sous Sylla ([96]); chargés d'ouvrir la porte du *naos* et d'en tirer les rideaux ([97]), les membres de ce collège possédent également des connaissances sacrées, bien que le spécialiste soit le hiérogrammate d'Aquilée ([98]). Comme chez Apulée, cette importante fonction est compatible avec celle de prêtre ([99]) dans l'inscription d'Abano (*SIRIS*, n. 622). Le terme *sacrorum* (*CIL*, V, 3416) désigne, semble-t-il, les fidèles de la religion isiaque, d'une manière générale ([100]).

En Istrie, nous avons déjà vu l'importance du temple de Trieste consacré à la *Magna Mater* (*CIL*, V, 519) et l'existence de tout un clergé hiérarchisé et spécialisé: *sacerdos*, *aedituus* (portier), *cymbalistria*, archigalle ([101]); signalons également un prêtre à Pola (*CIL*, V, 81). En Vénétie, outre le sanctuaire de Malcesine (*SIRIS*, n. 633), un autre s'élevait à Riva (*CIL*, V, 4985); il s'agit dans les deux cas de temples à proximité du lac, or une fonction de Cybéle est justement celle de Dame des

([94]) L. Vidman, *op. cit.* note 55, pp. 49-53.
([95]) M. Malaise, *op. cit.* note 54, pp. 130-131.
([96]) Apulee, *Métamorphoses*, XI, 27 et 30.
([97]) M. Malaise, *op. cit.* note 54, pp. 128-129.
([98]) cf. *supra*, note 54.
([99]) Apulee, *Métamorphoses*, XI, 20.
([100]) cf. *supra*, note 81.
([101]) cf. *supra*, note 61.

Eaux ([102]). La déesse est également honorée par des prêtresses à Vérone (*CIL,* V, 3438) et à Brescia (*CIL,* V, 4400).

Nous dirons, maintenant, quelques mots du collège des dendrophores, particulièrement bien représenté dans notre région, à Pola, Feltre, Belluno, Padoue, Vérone et Brescia (*CIL,* V, 81, 56, 2071, 2794, 3312, 4341, 4388, 4418, 4477). Cette charge, du point de vue religieux en relation avec l'arbre sacré d'Attis, recouvre aussi les métiers du bois trés développés dans cette zone de forêts. Nous la rencontrons, donc, dans les milieux d'affaires, liée aux autres collèges professionnels des *fabri* et des *centonari* (*CIL,* V, 2071, 1012, 4477) et aux fonctions de sevir (*CIL,* V, 4418, 1012, 3312, 2794, 4477). On assiste même à des groupements d'associations de villes, le long des voies de communication: ainsi, nous trouvons le même patron de collège à Altino, Feltre, Belluno dans les vallées, du Sile et de la Piave (*CIL,* V, 2071). L'importance économique de ces confréries est soulignée par le fait qu'elles sont dirigées par des personnages occupant des fonctions importantes, chevaliers (*CIL,* V, 2071), membres de la municipalité (*CIL,* V, 4477), sevirs ([103]) et, parfois, des porteurs de titres prestigieux (*CIL,* V, 4341). Cette grande ouverture au monde des affaires et de l'administration fait que le collège des dendrophores n'est pas toujours d'ambiance spécifiquement orientale mais intimement lié au culte d'Etat (sevir) et au panthéon officiel: don de deux statues d'Hercule et d'Omphale à Vérone (*CIL,* V, 3312).

Un *Mithreum* est en cours de fouilles en Istrie ([104]) et un s'élevait à Duino près de Trieste où l'on a retrouvé une *Petra Genetrix* ([105]) et dans la région de Trente (*CIMRI,* n. 733). Ce culte bien oriental de la pierre d'où naquit le dieu est bien attesté dans la zone Nord-Adriatique et son prolongement danu-

([102]) H. Graillot, *Le Culte de Cybèle,* Paris 1912, Index, p. 592.

([103]) cf. *supra.*

([104]) Intervention de V. Jurkič-Girardi.

([105]) cf. *supra,* note 63 (Aquilée).

bien [106]. Mithra est le plus souvent associé (*CIMRI*, n. 730) ou confondu (*CIMRI*, n. 713, 754) avec *Sol*. Quant au culte de Jupiter Dolichenus, son implantation la plus forte est à Brescia (*Dolichenus*, n. 250), comme le montre la dédicace d'un candidat à la prêtrise mentionnant peut-être un tabou sacrificiel du porc, sans doute d'origine sémitique.

Enfin, trait propre aux religions orientales, le dieu se manifeste personnellement au fidèle, ainsi que l'attestent les formules *ex imperio* (*CIL*, V, 518 et *SIRIS*, n. 596), *ex monitu* (*SIRIS*, n. 597; *CIL*, V, 8208), *ex visu* (*Dolichenus*, n. 247) et *ex jussu* (*Dolichenus*, n. 250).

Une étude de l'implantation dans notre région révèle l'existence d'une certaine harmonie entre les différents cultes orientaux. Ils se concentrent dans des ports comme Trieste (Isis, Mithra, Cybèle, Jupiter Dolichenus), Pola (Isis, Mithra, Cybéle) ou dans des noeuds routiers comme Brescia (Isis, Mithra, Cybéle, Jupiter Dolichenus) ou Vérone (Isis, Mithra, Cybèle, *Deus Aeternus*). Les divinités, même féminines, ont parfois un temple commun, ainsi Isis et Cybèle à Malcesine (*SIRIS*, n. 633); n'oublions pas que Cybéle est reconnue officiellement par l'Etat romain, depuis la seconde guerre punique. Dans la plupart des cas, Isis coexiste avec d'autres divinités (Pola, Parenzo, Cittanova, Trieste, Concordia, Padova, Verona, Brescia, Malcesine, Mamma, Val Camonica, Sublavio). Elle a souvent un caractère nettement panthée qui permet une assimilation plus facile aux autres dieux. N'est-elle pas Isis *Myrionyme* aux portes du Norique (*SIRIS*, n. 639)? A Gallesano (*SIRIS*, n. 596), la stèle qui lui est dédiée porte des symboles syncrétiques: cymbales de Cybèle, sistre, accompagnant d'autres objets propres au panthéon gréco-romain.

Les rapports, de ce dernier et des cultes orientaux sont, d'ailleurs, très étroits: Jupiter *Optimus Maximus* est lié à Doli-

(106) On le retrouve à Salone, Poetovio, Vienne, Budapest, et Mayence (*CIMRI*, n. 1224, 1490, 1674-1652, 1743, 1874).

chenus (*Dolichenus*, n. 246-50), au *Deus Aeternus* (*MCC*, n.s. XIX, 1893, p. 113, n. 7) et à Sérapis (*SIRIS*, n. 632); nous avons déjà vu le rapprochement de Mithra et de *Sol* ([107]); on trouve une Isis-*Tyché* à Mamma (*SIRIS*, n. 634); une statuette d'Artémis porte une dédicace à Dolichenus (*Dolichenus*, n. 246); le collège des dendrophores fait don de statues d'Hercule et d'Omphale (*CIL*, V, 3312); dans la teinturerie de *C. Julius Chrysogonus*, une inscription à Mithra voisine avec des dédicaces à Silvanus, au Jupiter *Optimus Maximus* et à Némésis *Augusta* ([108]).

Les cultes locaux, qui ont le plus souvent subi l'*interpretatio romana* ([109]), ont pu également fusionner avec les cultes orientaux. C'est, semble-t-il, la fonction de fécondité qui est intervenue dans ce rapprochement. En Istrie, on garde trace d'un grand nombre de divinités féminines ([110]).

Eia est une déesse protectrice de la fertilité, comme le prouve son assimilation à la *Bona Dea* ([111]) et la statue de Nesazio de l'âge du fer qui représente une femme accouchant ([112]). Le culte d'Eia *Augusta* est attesté par deux inscriptions (IIe-IIIe s. ap. J.-C.) dans le même site ([113]) et par une inscription de Pola ([114]) du Ie s. ap. J.-C. La liaison avec le culte impérial est apparente dans l'épithète employée. De plus, *Nesactium* est un centre du culte de Cybèle puisqu'on y a trouvé une statue d'Attis et une autre de la Grande Mère trônant avec, à ses pieds, un serpent ([115]), datée de la fin du Ie ou du début du IIe s. Une autre divinité locale Iria Venus est honorée à Jesnovik (*CIL*, III, 3033) par une certaine *Felicula* qui a laissé une stèle votive

([107]) cf. *supra*.
([108]) cf. *supra*.
([109]) *Cults*, pp. 117, 137-182, 197-199, 202.
([110]) *Arte plastica*, pp. 5-7.
([111]) *Culti*, p. 159.
([112]) *Spreading*, p. 66.
([113]) *Arte plastica*, pp. 6, 33-34.
([114]) *Arte plastica*, pp. 6 et 34.
([115]) *Spreading*, pp. 59, 66-67.

à la Grande Mère [116]. Ces déesses-mères locales ont dû être facilement rapprochées des grandes maîtresses de fécondité, Cybèle mais aussi Isis dont l'implantation en Istrie est particulièrement dense (*SIRIS,* n. 596, 596a, 597, 598).

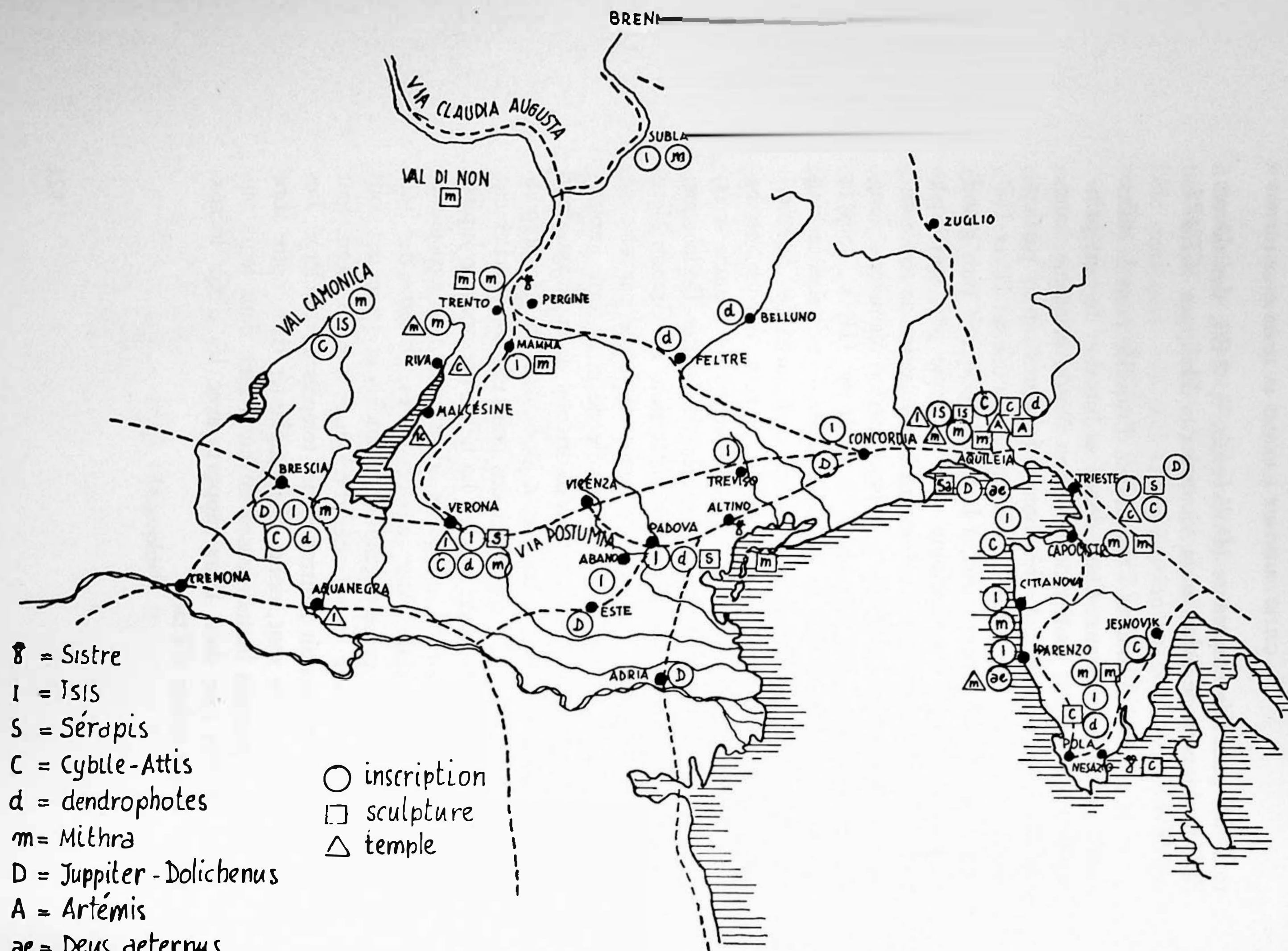
Bien qu'il ne puisse être clairement démontré, le même rapport a pu se produire entre les Junones (Matronae) de Vénétie et les divinités orientales (fonction commune de domination et de fécondité). Leur culte est bien attesté dans la région de Brescia (*CIL,* V, 4134, 4137, 4154, 4160, 4157, 4221-4228, 4246-47, et de Verone (*CIL,* V, 3234-3240, 3264) où s'épanouissent aussi les cultes isiaques et métroaques. De plus, un certain nombre des inscriptions ont un aspect sotériologique (*CIL,* V, 4134, 4137, 4221, 4227, 4854), ce qui forme un nouveau lien avec les cultes d'Isis et de Cybèle.

Nous avons déjà vu que la coexistence avec le culte d'Etat et les rapports avec la municipalité sont également harmonieux. C'est le triomphe d'Isis *Augusta* [117]; les membres de la bourgeoisie municipale peuvent être adeptes du culte [118] ou cautionner des inscriptions *decreto decurionum* à Padoue et à Verone (*SIRIS,* n. 621, 630), *publice* à Capodistria (*SIRIS,* n. 597), *respublica* à Brescia (*CIMRI,* n. 712), sans parler des membres de l'administration impériale [119] ou de la cour [120]. Du point de vue religieux, un flamine (*SIRIS,* n. 623) et de nombreux sevirs [121] honorent les dieux orientaux; quant au collège des dendrophores [122] il est largement ouvert à la vie de la cité. Bien des dédicaces sont faites pour le salut des empereurs, surtout dans le mileu militaire: des fidèles de Jupiter Dolichenus pour Commode (*Dolichenus,* n. 247), pour Marc-Aurèle (*Dolichenus,*

(116) *Spreading,* pp. 59, 67.
(117) cf. *supra.*
(118) cf. *supra.*
(119) cf. *supra.*
(120) cf. *supra,* note 54 (Arnouphis).
(121) cf. *supra.*
(122) cf. *supra.*

n. 248), pour les empereurs (*Dolichenus,* n. 249); des dévots de Mithra pour le salut et la victoire des Philippes (*CIMRI,* n. 754).

En conclusion, notons l'importance d'Aquilée pour la diffusion des cultes orientaux. Etant donné sa fonction de port principal et gros noeud routier de la région Nord-Adriatique, sanctuaires et témoignages de dévotion y foisonnent plus particulièrement. C'est Isis, déesse dominante à Aquilée au II[e] et III[e] s. ap. J.-C. qui a connu, aussi, à la même époque le plus grand succès en Istrie et en Cisalpine sous la forme plus spécifique d'Isis *Augusta,* forme rare à Rome mais révélatrice de son acclimatation romaine et dont on suit l'implantation régulière le long des voies alpines. Mithra apparaît, plutôt au III[e] s., sous la forme *Deus Invictus* Mithra et l'on suit aussi ses traces le long des Alpes, sur les circuits des légions mais aussi des commerçants et des bureaux d'administration. A cette époque, on ne peut sousestimer les courants orientaux venus du Danube mais, si l'on considère le manque de succès de Jupiter Dolichenus, on ne peut les prendre seuls en considération. La Grande Mère a pu bénéficier aussi de courants venus de Rome par voie de terre (carrefour de Vérone) ou par voie de mer (forte implantation à Trieste) mais l'élément gréco-oriental de la région, dont l'influence est si forte, à Aquilée, a joué aussi un rôle prépondérant. Dame des eaux, du lac et des bois, elle s'est facilement assimilée aux déesses-mères locales. La faible présence de Jupiter Dolichenus se comprend, en partie, dans une zone agricole et à vocation commerciale. Pour tous ces cultes, l'origine des fidèles, principalement gréco-orientaux, affranchis et sevirs est tout à fait en accord avec les activités d'échanges avec l'Orient; leur richesse leur permettait l'entretien des temples et du clergé. Les dieux orientaux se sont, donc, bien implantés dans notre zone et, même, épanouis harmonieusement aussi bien dans leurs rapports internes que dans leurs rapports avec les dieux locaux, l'Etat et les cultes d'Etat.



LES CULTES ORIENTAUX EN VENETIE ET EN ISTRIE

BIBLIOGRAPHIE ET ABREVATIONS

Archeografo Triestino: Arch. Triest.

G. Brusin, *Orientali in Aquileia romana,* « A N », XXIV-XV (1953-54), coll. 55-70: *Orientali.*

M.C. Budischovsky, *La Diffusion des Cultes isiaques autour de la mer Adriatique*, Epro, Leiden (à paraître en 1977): *Diffusion.*

A. Calderini, *Aquileia romana*, Milano 1930: *Aquileia.*

G.B. Chiver, *Cisalpin Gaul,* Oxford 1949.

Corpus Inscriptionum Latinarum: CIL.

A. Degrassi, *Culti dell'Istria preromana e romana* dans *Scritti vari di Antichità*, IV, Trieste 1971, pp. 157-78: *Culti.*

Inscriptiones Italiae: I. It.

V. Jurkič-Girardi, *Rasprostranjenost Kulta Magnae Matris na području Istre u rimsko doba*, dans *Histria Archeologica,* III, 1, pp. 43-68:

Spreading.

Arte plastica del culto come determinante l'esistenza dei culti romani e sincretici nella regione istriana dans *Atti del Centro di ricerche storiche-Rovigno*, V, Trieste 1974, pp. 5-46:

Arte plastica.

P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus,* Paris-Rennes 1951: *Dolichenus.*

Mittheilungen der K.K. Zentralkommission: MCC.

C.B. Pascal, *The Cults of Cisalpin Gaul,* col. *Latomus*, LXXV, Bruxelles 1964: *Cults.*

V.S.M. Scrinari, *Museo Archeologico di Aquileia. Catalogo delle sculture romane*, Roma 1972: *Sculture.*

J.M. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, La Haye 1956: *CIMRI.*

L. Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin 1969: *SIRIS.*

Claudia Dolzani

PRESENZE DI ORIGINE EGIZIANA NELL'AMBIENTE AQUILEIESE E NELL'ALTO ADRIATICO

L'ambiente di Aquileia e l'arco dell'alto Adriatico ospitano, in vari centri, raccolte di oggetti egiziani antichi, notevoli, più che per la consistenza numerica e per l'intrinseco valore archeologico, esso pure, tuttavia, in taluni casi rilevante, per la problematica sollevata dalle origini, provenienza, modi di formazione delle singole raccolte. Tale problematica si inserisce in un duplice ordine di fatti e di idee: i rapporti dell'ambiente aquileiese e della zona alto adriatica con l'Egitto, e l'interesse per gli oggetti dell'antico Egitto, fattore questo di carattere psicologico-intellettuale determinante per la formazione delle raccolte stesse. E' su questo duplice binario, ovviamente talora intersecantesi, che si svolgerà la nostra ricerca, intesa a delineare gli aspetti di un fenomeno fondamentale: la penetrazione di documenti archeologici della civiltà egiziana antica in determinate aree geograficamente lontane dall'Egitto, e in momenti cronologicamente diversi, che comunque prescindono dal movimento del mercato antiquario dei tempi più recenti (ultimo decennio del sec. XIX e secolo corrente).

Se infatti, l'interesse e l'acquisizione conoscitiva di testimonianze della civiltà greca e romana dopo l'antichità classica hanno un certificato di nascita ben preciso nel tempo e nella storia della cultura dell'Occidente: ossia il binomio Umanesimo-Rinascimento, collocato entro la matrice cronologica del quattrocento, non altrettanto può dirsi per l'interesse e la conoscenza, anche se intesa in senso lato, non strettamente scientifico, della civiltà dell'Egitto antico: noto entro certi limiti al mondo greco per rapporti commerciali sin dall'epoca micenea, delineato in modo più ampio ed organico dalla ricognizione erodotea alla

metà del V secolo a. C., legato poi sempre più strettamente al mondo ellenistico-romano con la fondazione di Alessandria e col regno tolemaico, entrato quindi a far parte *de jure* e *de facto* dell'impero romano dopo la battaglia d'Azio, l'Egitto scompare progressivamente, ma totalmente dall'orizzonte della civiltà occidentale, e in particolare, per quanto ora ci interessa, dall'orizzonte dell'Italia, con la caduta dell'Impero romano di Occidente, e la successiva conquista araba dell'Egitto stesso. Soli, tenui fili rimasti a mantenere un collegamento quasi impercettibile, almeno sul piano intellettuale, i monumenti egiziani, ed egittizzanti visibili a Roma durante il Medio Evo e le età successive (obelischi, resti degli Isei, sculture). Com'è noto, solo la campagna napoleonica del 1798-1799, e la successiva indagine sistematica degli studiosi riporteranno l'Egitto alla conoscenza dell'Occidente; ma già prima, nel corso del seicento e del settecento, si possono individuare presenze consistenti di cimeli egiziani in collezioni importanti di altro materiale archeologico classico, collezioni localizzate, tra l'altro, nelle sedi dell'area alto-adriatica, oggetto della nostra ricerca: Aquileia, Venezia, Padova, Rovigo.

Vediamo per prima la posizione e funzione di Aquileia in questi rapporti archeologici con l'Egitto. Essa è il solo centro, tra quelli qui considerati, che, per forza di un'obiettiva situazione storico-cronologica, abbia avuto possibilità di un diretto rapporto con l'Egitto tolemaico, e poi romano, comunque ancora inserito nella tradizione iconografica e culturale della precedente età faraonica. La piccola raccolta di antichità egiziane esistente nel Museo archeologico di Aquileia è stata già a suo tempo da me studiata e pubblicata (v. « Aquileia Nostra » a. 24 e 25, 1953-'54, e Ibid., a. 27, 1956). Essa consiste in quattro sculture frammentarie: due torsi virili acefali, anepigrafi, un frammento di base di statua, un frammento di tavoletta di inventario di un tempio, e undici bronzetti. Non è il caso di ripetere qui la descrizione analitica dei singoli pezzi, già esposta negli studi citati, ma piuttosto di soffermarci su alcuni dati di fatto, ed elementi emersi nelle osservazioni e conclusioni degli studi stessi.

Per prima cosa, la provenienza dei cimeli: il frammento di base di statua (già edito brevemente da G. Farina, in Notizie degli Scavi, 1930) fu trovato in un mucchio di pietrisco alle Marignane, presso Aquileia; il frammento di tavola d'inventario fu pure rinvenuto nella zona del Patriarcato; il torso virile in calcare chiaro è opera di epoca romana e di tono egittizzante, ma di fattura locale, com'è provato dal materiale (calcare, probabilmente pietra di Orsera, usata per molti manufatti di Aquileia). Dell'altro torso, basalto nero, il luogo di ritrovamento è imprecisato.

Premesso che la datazione approssimativa dei tre pezzi di fattura egiziana è l'età saitica o tarda (600-300 a. C.), il loro ritrovamento nell'area aquileiese pone anzitutto il problema dei modi e della ragione della loro presenza colà. Non mi sembra dubbio che essi siano pervenuti direttamente dall'Egitto nell'emporio aquileiese, i cui traffici col Mediterraneo orientale in genere, e con Alessandria in particolare, sono ben noti e documentati (¹), com'è pure nota la diffusione nell'area aquileiese dei culti egiziani sincretistici di età tolemaico-romana, quali Iside nei suoi vari appellativi di Pelagia, Fortuna, Augusta, Regina, da sola o associata a Serapide e Anubi (²). Ma la questione più interessante, mi sembra, sarebbe il poter stabilire se la provenienza degli oggetti in esame si inserisce in un movimento di persone che abbiano avuto un peculiare interesse a portare esse stesse, o a far venire questi pezzi dall'Egitto ad Aquileia; ossia, se la presenza in Aquileia dei cimeli si riferisca, per es., a esigenze cultuali o votive (come potrebbe essere facilmente ipotizzabile per i bronzetti, che rappresentano tutti delle divinità),

(¹) A. CALDERINI, *Aquileia romana,* Roma 1934, p. 344, n. 11, 12, 86; G. BRUSIN, *Orientali in Aquileia romana,* « AN », XXIV-XXV (1953-1954); S. PANCIERA, *Vita economica di Aquileia in età romana,* Padova 1957, e inoltre: P. GUIDA, *Aquileia e l'Egitto romano,* « Aquileia chiama », a. XIII (1966), p. 2-4.

(²) A. CALDERINI, *Aquileia romana,* p. 134 segg.

oppure sia dovuta alla ricerca e all'interesse, di gusto in tal caso antiquario, di pezzi egiziani antichi in quanto tali.

Ritengo che una risposta positiva nel senso ora detto ce la possano dare due esemplari di cimeli sopra citati, e precisamente:

I) la tavoletta d'inventario, che però, per convalidare adeguatamente la nostra seconda ipotesi, esige una breve presentazione analitica. Si tratta di un frammento quadrangolare irregolare di basalto nero (cm 8 × 9,1 × 5) figurato e inscritto, recante da sinistra a destra (dell'osserv.) una figura della dea egiziana Bastet, leontocefala, seduta su seggio a bassa spalliera, ed un'altra figura della medesima dea, in piedi, gradiente, che tiene nella mano destra il segno della vita « *ʿnḫ* », e nella sinistra uno scettro a fusto di papiro. Davanti alla figura seduta è inciso il testo geroglifico che dice: « Bastet di legno dorato, (alta palmi 3, diti 2 (= cm 25) »; sopra alla figura stante: « (Bastet) alta cubiti 3 (= cm 150), di pietra nera ». Sono le scritte indicative dei dati delle due figure (materiale e misure) corrispondenti a due diverse statue della dea Bastet che si trovavano in un santuario, probabilmente a Bubasti, nel Basso Egitto, sede particolare del culto di questa divinità. Tale appunto era la funzione delle tavole d'inventario: documenti d'archivio con l'elenco e i dati delle immagini cultuali in dotazione a un tempio. Si tratta dunque, come si può constatare da questi brevi cenni, di un monumento di carattere estremamente specifico, direi quasi tecnico-amministrativo, che, fuori del suo ambiente originario, e dell'uso che ivi se ne faceva, non poteva destare interesse in quanto tale, e trasportato nell'ambiente aquileiese (dove non mi risulta che esistano tracce del culto della dea Bastet), doveva necessariamente rispondere ad esigenze del tutto estranee alla sua originaria funzione, e ad interessi di persone che ignoravano il suo originario significato, per appagarsi della vista e del possesso dell'oggetto come tale. Che il frammento sia divenuto, nel suo nuovo « habitat », un oggetto qualsiasi dimostra l'aspetto della rifinitura del lato superiore e lungo i due fianchi: ossia

una scorniciatura che tronca un seguito di altri dati e figure, di cui si notano tracce sullo spigolo del margine destro e sull'orlo superiore del frammento, che doveva contenere un seguito di figure e di scritte anche nella sua parte inferiore. Perciò questo *iter* riduttivo di una tavola d'inventario, trasformata volutamente in oggetto autonomo, ritengo non possa corrispondere se non a un preciso gusto antiquario di un « amatore » di antichità, o meglio « curiosità » egiziane.

II) Il secondo cimelio che a mio avviso può dare un'esplicita conferma a quanto ora detto, è il pezzo archeologicamente meno qualificato: cioè il torso virile in calcare locale, egittizzante. Il fatto stesso che si abbia avvertito il desiderio di imitare dei modelli autentici già noti, esprimendo così una « moda » di imitazione (è lecito congetturare che la statuetta in questione non sia stata un *unicum* di questo tipo) parla chiaro in favore dell'esistenza, nell'ambiente aquileiese, di un gusto antiquario (sia pure superficiale e dilettantesco) per le antichità egiziane. Sembra dunque legittima l'ipotesi che la presenza di antichità egiziane, autentiche e d'imitazione, in Aquileia, non si spieghi solo con motivi cultuali, in ragione della diffusione nell'ambiente aquileiese di determinate divinità egiziane, ma risponda anche a interessi e « spinte », se non di un vero e proprio mercato antiquario, almeno di persone (impossibile affermare se singoli individui o gruppi) che vedevano nel cimelio egiziano un pezzo esotico e suggestivo, che valeva la pena possedere, e forse far ammirare.

* * *

Noteremo ancora, per inciso, un bronzetto di Iside Pantea, proveniente da Aquileia, ora, con alcuni altri bronzetti egiziani o ellenistici di varie provenienze, al Museo Civico di Udine (Inv. n. 144), pervenutovi per dono dei Conti Frangipane di Castel Porpetto nel 1886 (per cortese comunicazione della dott. Schinko, dal Catalogo dei bronzi del Museo Civico di Udine, in elaborazione).

VENEZIA

La collezione veneziana di oggetti egiziani, alcuni dei quali molto interessanti e pregevoli, oggi al Museo Archeologico, proviene dal Museo Civico Correr. Il patrizio veneziano Teodoro Correr aveva formato, negli anni intorno all'epoca della caduta della Serenissima, importanti raccolte archeologiche, ospitate nel suo palazzo di S. Giovanni Decollato, raccolte che alla sua morte, nel 1830, lasciò per testamento alla città, e nelle quali era confluita anche la collezione di Gerolamo Ascanio Molin (altro antiquario e collezionista veneziano), ricca essa pure di antichità egiziane ([3]). In tal modo, già negli anni concomitanti, o immediatamente seguenti alla spedizione napoleonica in Egitto, a Venezia, erede di Aquileia, dai tempi più antichi della sua storia in rapporti commerciali diretti con l'Egitto, si manifestava questo vivo interesse antiquario per i cimeli di una civiltà, che allora era ancora da conoscere e da riscoprire.

PADOVA

Il Museo Civico di Padova possiede una collezione di cimeli egiziani, notevoli per le caratteristiche tipologiche, anche se eterogenei per età e provenienza. Si tratta di oggetti pervenuti al Museo da varie raccolte locali formatesi nel corso del sec. XIX (ex raccolta Alessi, ex raccolta Bottacin), o da doni di privati, e consistenti in stele funerarie, frammenti litici o lignei figurati e inscritti, casse di mummia o parti delle stesse, cartoni di mummia, un'interessante immagine di « Osiris vegetante » rinchiusa in un piccolo sarcofago ligneo.

Ma particolarmente importante, ai fini della nostra indagine, è l'esistenza a Padova di altre collezioni egiziane, presu-

([3]) V. Musei Civici e Raccolte Correr, Elenco degli oggetti esposti, Venezia, 1899; FORLATI TAMARO, *Il Museo Archeologico del Palazzo Reale di Venezia,* II ed., p. 4.

mibilmente notevoli per quantità, risalenti al sec. XVIII e delle quali ora, a quanto mi consta, non rimane più traccia. Una di queste si trovava nelle Villa Obiciana del Catajo, sui Colli Euganei ([4]), e l'altra nella Villa Altichiero del Senatore veneziano Querini ([5]). Riguardo alla Collezione Obiciana del Catajo, trasportata a Vienna prima del 1915, si parla di numerose statue « Adsunt... fere centum idola, et ex his plurima notis hieroglyphicis praedita... »; (Mumiographia etc., p. 11), di mummie col sarcofago, una delle quali donata dal nobile inglese Lord E. Vorthley Montagu, e di « innumera.. scarabei... simulacra » (op. cit., p. 61). Della raccolta Altichiero si citano varie statue di divinità, tra le quali un'Isis di basalto verde scuro, trovata negli scavi della Villa di Adriano a Tivoli, e acquistata dal nobile tosco-veneziano Farsetti, poi dal senatore Querini, appunto per la sua villa di Altichiero. Ma il più diretto legame archeologico con l'Egitto, Padova lo riceveva dal suo cittadino G. B. Belzoni, all'inizio del sec. XIX, che donava alla sua città le due statue della dea Sachmet leontocefala, poste, secondo la sua richiesta, nel Gran Salone del Palazzo della Ragione ([6]). Inoltre, nel 1839 veniva donato al Gabinetto di Storia Naturale dell'I. R. Università di Padova materiale zoo-botanico e mineralogico proveniente dall'Egitto, il cui elenco si apre con una « Mummia sfasciata, in teca di legno avente sul coperchio un'iscrizione geroglifica ».

L'aspetto più significativo di questa rilevante attività antiquaria egittologica è, a nostro avviso, l'epoca a cui risale la formazione delle raccolte più antiche (Obiciana e Altichiero), antecedente alla campagna napoleonica d'Egitto, attività che colloca perciò gli interessi egittologici dell'ambiente patavino, almeno in parte, in una prospettiva di tempo precedente la nascita dell'Egittologia.

(4) *Mumiographia Musei Obiciani exarata a P. Paulino a S. Bartholomaeo, Patavii ex Tipographia Seminarii,* 1799.

(5) Altichiero par Mad. e J. W.C. R. à Padoue 1787.

(6) Gaudenzio, *G. B. Belzoni alla luce di nuovi documenti,* Padova 1936, e Id., *G. B. Belzoni, avventuriero onorato,* Padova 1960.

ROVIGO

Il Museo dell'Accademia dei Concordi di Rovigo possiede una pregevole collezione di oggetti egiziani antichi, che comprende cimeli appartenenti a varie epoche della storia egiziana, a cominciare dalla fine dell'Antico Regno, sino all'età tolemaico-romana. Essa è dovuta all'iniziativa e all'opera del cittadino rodigense comm. Giuseppe Valsè Pantellini, che visse in Egitto nella seconda metà del secolo scorso, e colà raccolse il materiale archeologico che doveva poi spedire in patria, a più riprese, per arricchire il costituendo museo dell'Accademia dei Concordi. L'interesse che riveste per noi la formazione di questa raccolta, che conclude il giro d'orizzonte alto-adriatico delle sedi di raccolte egiziane, sta nel fatto della sua origine: la spontanea iniziativa e la disinteressata opera di un cittadino di Rovigo, residente in Egitto per motivi di lavoro ([7]), il quale decide di accrescere il prestigio culturale della sua città, e in particolare della già allora famosa Accademia dei Concordi, con un apporto consistente in una raccolta di cimeli egiziani. Ci sembra questa una chiara dimostrazione di quell'interesse, di quella costante attrattiva che avevamo indicato all'inizio come il presupposto e la componente principale della formazione delle raccolte di antichità egiziane prese in considerazione. All'interesse del Pantellini fa quindi riscontro il pronto accoglimento della sua offerta da parte dell'Accademia, che perciò oggi può allineare, accanto a pregevoli raccolte di vari oggetti antichi, e alla sua ricchissima pinacoteca, anche questa notevole collezione di cimeli egiziani.

* * *

Sembra di poter concludere questa breve indagine affer-

([7]) Giuseppe Valsè Pantellini, nato a Rovigo in data sconosciuta, aggregato quale socio benemerito all'Accademia dei Concordi il 15 novembre 1878, morto a Rovigo il 26 ottobre 1890. Risiedette a lungo in Egitto quale funzionario delle Ferrovie, e nel novembre 1869 ebbe dal Vicerè Ismail Pascià l'incarico dell'organizzazione logistica dei festeggiamenti per l'apertura del Canale di Suez.

mando l'esistenza di un interesse e di un'attività antiquaria in direzione dell'Egitto antico, percettibile attraverso la ricerca e la formazione di vari « corpus » collezionistici, scaglionati in momenti cronologici significativamente diversi (si va dalla vicinanza cronologica all'Egitto faraonico di Aquileia romana alle raccolte patavine, prossime al momento della riscoperta napoleonica, quasi un arco di tempo notturno proteso tra i bagliori di un crepuscolo e il primo albeggiare di un giorno nuovo), momenti cronologici che si attuano in sedi topograficamente collegate da un ideale sistema unitario di irradiazione e di percorso. E' questo l'*humus* fecondo in cui affondano le radici lontane delle maggiori realizzazioni museali ed antiquarie egittologiche dei tempi moderni.

Guido A. Mansuelli

URBANISTICA ELLENISTICA E NORDITALICA

Anni or sono, in questa stessa sede, e precisamente nella « Settimana » del 1972 ebbi occasione di trattare un tema di urbanistica cisalpina. Invitato ora a riprendere l'argomento con un'ottica diversa, cercherò di non ripetere il già detto, anche se qualche punto di coincidenza si potrà rilevare con il testo di allora. Ma l'ottica, ripeto, è un'altra, quella della comparazione situazionale, per quanto possibile, e della recezione culturale, allora era stata quella di uno sguardo generale all'urbanistica come sottofondo preliminare di un discorso interno alla valle Padana.

Già ho dato un senso limitativo alle comparazioni situazionali: in effetto la Cisalpina e l'area di urbanizzazione ellenistica sono entità inconfrontabili, come inconfrontabile è la politica dei monarcati postalessandrini, intesa ad organizzare grandi città per grandi estensioni territoriali — e quella delle città autonome portate non di rado a ridimensionarsi per le necessità di una nuova economia e di nuovi criteri di convivenza — e la politica romana dal II al I secolo a. C., intesa ad organizzare un territorio sul modello della corrispondenza fra territori limitati ed egualmente limitati centri urbani. Peraltro, *si parva licet componere magnis,* alcuni elementi sono analoghi: l'ordine da darsi a un tentativo di conquista o di progressiva acquisizione culturale e l'aver fatto del territorio un'area di sperimentazione di soluzioni, non sempre risolte nella pura e semplice applicazione del cosidetto modello « castrense », senza contare l'altro aspetto, dell'allineamento romano sulla recezione culturale dall'Oriente e il parallelismo fra l'urbanizzazione cisalpina e il faticoso travaglio nell'operare il contemperamento fra due sfere culturali e due esperienze diseguali e qualche volta antitetiche.

Le esperienze urbanistiche dell'ellenismo si possono ricondurre a due filoni principali, con tutte le riserve sulla generalizzazione quando si tratta di città, per programma, storia, inserimento territoriale, cultura e popolazione, aprioristicamente dissimili. Questi due filoni sono l'alessandrino, con parametro in Alessandria ἡ πρὸς Αἰγύπτον, per più rispetti recepito dal megalopolitismo dei diadochi e che, per la pluralità dei casi di applicazione, potremmo chiamare, per intenderci, « seleucide », e il poco più recente « pergameno », meno esteso come area di applicazione, ma interessante per la casistica e la pluralità delle soluzioni. Il filone alessandrino si ricollegava alle esperienze classiche anche perché, come pare sicuro, il piano di Alessandria fu dato da un architetto di Rodi, che aveva già ben presente l'esperienza di grande organismo cittadino realizzato nella sua patria dopo il sinecismo, e attribuito dubitativamente all'unico urbanista di epoca classica conosciuto, il milesio Ipppodamo, il progettista della città satellite di Atene, il Pireo e della colonia panellenica di Turii.

Peraltro, se la formula ippodamea, oltre a νεώτερος od ἱπποδάμειος τρόπς, cioè all'assetto regolare della partizione, si risolveva nell'applicazione, documentata al Pireo, della « cerniera milesia », cioè nell'aggruppamento di tutti i servizi e gli impianti di utilità pubblica in un'unica fascia continua collegata con gl'invasi portuali, come anche appunto a Mileto, nulla indica che fosse applicata a Rodi, che già superava in estensività l'ordinario modulo della πόλις classica. La « cerniera milesia » sensibilizzava l'unità della città classica democratica, facendola anche materialmente centripeta, quando si dibattè anche, sembra, il modello di città radiale, su cui ironizzò Aristofane nel noto episodio di Meton ai versi 993-1009 degli *Uccelli*. La città classica era entitariamente media, quando non anche piccola, e il suo modulo non poteva applicarsi alle grandi entità urbane dell'ellenismo, percorse da strade lunghissime e con distanze interne spesso assai rilevanti. Alla compatta cerniera milesia si sostituì ad Alessandria la differenziazione funzionale dei quartieri, instaurando il criterio diverso del centro direzionale, più consono alla formula

politica della città, retta, sul modello rodio, a μικτὴ πολιτεία e presto diventata di fatto la capitale di uno stato monarchico.

Noi potremmo anche risalire più indietro rispetto al sinecismo dei Rodii e non escludere, fra i fondamenti esperienziali e culturali degli urbanisti operanti su commissione dei monarchi ellenistici, tutta la casistica delle città coloniali, specialmente d'Occidente, con la realtà delle quali Ippodamo stesso era venuto a contatto inserendosi direttamente. Del resto anche la struttura politica rodia non era estranea a recezioni dall'ambito coloniale. Nel quale ambito si era superato non di rado l'ordinario modulo ridotto della πόλις classica con i casi macroscopici di Selinunte e Agrigento e l'enorme vastità del perimetro di Siracusa.

Il problema in effetto non è quello, tante volte discusso, della pianta ortogonale, troppo comune per essere, appunto, un problema, quanto del rapporto fra forma urbana, struttura politica e rapporto col territorio. Aristotele del resto, se pure il passo non è completamente sicuro, pare distinguesse, nel celebre luogo della Politica, il τρόπος ἱπποδάμειος dal τρόπος νεώτερος (2, 1207b) e dar adito quindi, e ciò è pur filologicamente corretto, all'ipotesi di una distinzione formale e concettuale, concettale soprattutto perché Aristotele ha presentato Ippodamo dal verso del programmatore politico teorico, anzichè da quello, per lui di secondario interesse, del progettista e dell'architetto. Ciò premesso, rileveremo innanzi tutto come l'urbanistica ellenistica dilati lo schema ortogonale su dimensioni spesso eccezionali e come ciò comporti una gerarchia funzionale fra le strade di grande scorrimento e quelle di puro disimpegno settoriale, del che si era già avuto un esempio in Olinto e lo schema stesso si definisca fondamentalmente per assi paralleli. Ciò anche è in rapporto col secondo aspetto da rilevare, cioè con la tendenza della città ellenistica a distribuire sulla sua estesa superficie ed in rapporto con i lunghi assi prioritari i diversi nuclei funzionali e le diverse emergenze tipologiche, realizzando in prospettiva di piano distributivo un decentramento che in antiche città cresciute per aggregazione, come Atene, e, in certo senso anche Sparta, si era verificato nel corso del tempo: Atene aveva noto-

riamente più poli religiosi e politici, più importanti l'Acropoli, l'Agorà, la Pnice e l'Areopago, per cui in certo modo l'intera area urbana del sistema τροχοειδής facente perno sull'Acropoli veniva a partecipare della vita associata della πόλις nei suoi diversi aspetti. A questa realtà decentrata, che ha avuto ripetizioni in Occidente, basti pensare a Siracusa, Agrigento e Selinunte, la formula milesia sostituiva una razionalistica unità, come si è detto, di addensamento di tutti gli impianti pubblici in una sola fascia, che sotto certi punti di vista, può confrontarsi con quella che ho avuto occasione di chiamare « cerniera italiota » spazio centrale riservato nella pianificazione per edifici la cui realizzazione non poteva prevedersi se non in tempi lunghi, templi in primo luogo. La distribuzione decentrata della città ellenistica, che manteneva l'agorà politica come centro ideale per una vita ormai soltanto formalmente, e talora nemmeno più formalmente, democratica, non è quindi, a stretto rigore, una novità, ma lo svolgimento razionale, ovviamente formulato in elaborazioni teoriche che ci sfuggono, di antefatti dell'urbanistica presistematica. L'ellenismo pertanto, anche sotto questo aspetto, dichiara il proprio rapporto col passato classico. Ma il punto in cui, al di là di ogni recupero culturale e intellettualistico ne diverge sostanzialmente è quello della monumentalizzazione che estende globalmente all'area le esigenze prima valide solo per i complessi pubblici e specialmente religiosi. Con questo aspetto si collegano il frequente recedere dell'edificio singolo a componente di un contesto e, ove ciò non avviene, specialmente nel caso di grandi costruzioni templari, la contestualità progettuale dell'edificio e degli elementi, in genere storici, destinati a circoscriverne e caratterizzarne l'ambiente.

Il secondo filone, che abbiamo chiamato pergameno e che ha l'esempio più vistoso e paradigmatico appunto in Pergamo, ha alla base in modo più dichiarato un ritorno a situazioni arcaiche: l'acropoli di Pergamo, con l'associazione delle aree sacre e del palazzo dinastico riprende in fondo l'antica situazione delle sedi degli ἄνακτες arcaici, per cui è sempre termine esemplificativo la « descrizione » omerica di Ilio (Il. 6,237 e segg.). La formula

urbanistica pergamena torna alla concentrazione degli impianti, come fatto finale di una sequenza dal basso all'alto, recependo in diversa accezione l'addensamento della cerniera milesia, ma soltanto per questo aspetto. In realtà Pergamo è essenzialmente una capitale regia, arroccata su un'altura al cui piede si stende l'abitato, ancora poco noto nella sua organizzazione. La città assume un aspetto barocco nella scenografia in cui è risolto il rapporto fra architettura e paesaggio, « aggredito » questo dall'urbanista e trasformato in supporto per la concatenazione sintattica degli episodi monumentali, incentrati dinamicamente intorno alla cavea del teatro, primo esempio di una superficie curva adoperata come matrice e suggeritrice di un dispositivo in cui i vari elementi rettilinei si coordinano e si compenetrano appunto in funzione di quella matrice. In effetti la cavea teatrale di Pergamo non è conclusiva come quella di Priène, ma centro effettivo di tutto il sistema. L'esperienza pergamena si è rivelata pertanto adatta a soluzioni come ad Assos, Termesso, Sagalasso, in cui l'urbanista era chiamata a misurarsi in linea tecnica ed estetica con paesaggi accidentati e ripide pendenze. Più che nell'estensività, la monumentalizzazione pergamena sta appunto nella concentrazione plurima degli elementi, restando per questo anch'essa lontana dalla macrotettonica dell'edificio singolo, ma non è un caso che un impianto generalmente periferico e di localizzazione forzatamente occasionale come il teatro sia stato esso dilatato appunto come perno del'intero sistema urbano. L'aderenza al terreno portava d'altra parte a risolvere i complessi in linea piuttosto scenografica che prospettica, come era invece del filone che abbiamo convenzionalmente definito seleucide, il quale per parte propria non ha rifiutato il problema delle emergenze fisiche, come è provato dalle soluzioni adottate ad Antiochia per affrontare le pendenze del Sipilo. Già anteriormente era realizzata ad Alicarnasso una soluzione di carattere scenografico, ben descritta in un noto passo di Vitruvio (2, 7, 11) e senz'altro da iscrivere fra i precedenti dell'urbanistica pergamena, ma con marcata tendenza verso la macrotettonica (il Mausoleo).

Questi sono i punti base sull'urbanistica dell'ellenismo da considerare nel momento storico in cui si effettuò la prima presa di contatto fra ellenismo e romanesimo, ma già prima nella stessa Sicilia punica l'esempio di Solunto presenta connessioni con soluzioni prepergamene e pergamene. Tuttavia è forse piuttosto da credere che la cultura romana abbia attinto direttamente alle originali esperienze orientali, piuttosto che alle loro derivazioni occidentali, anche per la larga diaspora di operatori artistici, come Hermodoros di Salamina, impegnato in opere pubbliche a Roma nella seconda metà del II secolo a. C. Vero è che si hanno indizi di scambi, significativi nonostante la sporadicità, nel caso di M. Cossutius, già in precedenza attivo ad Atene per la ripresa dei lavori dell'Olympieion, a spese del re Antioco IV Epifane (CIA. 3, 501; Vitr. 7, 15, 17). La già importante e lunga esperienza degli Italici in campo architettonico e tecnico rendeva l'ambiente specialmente ricettivo ad acquisizioni che pertanto si prestavano ad essere selettive e non puramente passive. La esposizione analitica della compenetrazione fra elementi ellenistici e italici nell'architettura, fenomeno tale da rendere sempre difficile distinguere le componenti, non è possibile in questa sede, tanto più che cambierebbe il profilo di questa esposizione, Ma è evidente che da un certo momento in poi non è possibile parlare di architettura romana senza tener conto del debito verso l'ellenismo.

Le città romane della Cisalpina sono state in un primo tempo di tipo occidentale ad assi ortogonali: *Ariminum, Placentia, Cremona, Bononia, Parma, Mutina, Aquileia,* con alcune varianti relative all'ambientamento, ai perimetri, alle dimensioni e ai rapporti dimensionali degli isolati, varianti indicative del fatto che l'operazione urbanistica coloniale non comportava il semplice ripetere uno schema fisso, ma che si dava adito per lo meno ad un possibilismo di soluzioni, anche su di un piano principalmente empirico. L'applicazione in Cisalpina di forme urbanistiche denotanti una cultura più complessa è più recente delle prime fasi di deduzioni coloniali, rientra nell'ultima fase, del I sec. a. C., quando fuori dei limiti delle prime esigenze di

contingenza, la Cisalpina diventa, come già ho avuto occasione di scrivere, area di sperimentazione e di verifica di una pluralità di tendenze, specchio di una dialettica evidente dall'analisi dei monumenti se anche taciuta dalle fonti, che configura l'ambiente degli urbanisti come straordinariamente vivo ed aperto e lontano dal cristallizzarsi in forme in certo qual modo standardizzate. Del resto l'esempio della cinta di Telesia, bene qualificata (Quilici) come applicazione integrale di dottrine ellenistiche, indica come questa sperimentazione fosse estesa nell'ambito italico e la conferma si ha nella più grande realizzazione architettonica dell'Italia tardo-repubblicana, il complesso santuariale della Fortuna Primigenia di Palestrina. Questo da un lato afferma un senso di spazialità e si attua in articolazioni sconosciute al mondo ellenistico. Il problema, come è noto, è stato largamente dibattuto, per il complesso e per i dettagli. In certo senso il santuario di Palestrina, che non ha un edificio templare emergente, ma coordina nel suo contesto diversi punti focali del culto e della frequentazione, rientra nella visuale ellenistica del declassamento dell'edificio singolo, proponendo appunto una formula inedita.

L'emergenza dell'edificio singolo, più tradizionale sia per il versante greco che per quello italico, si trova nelle realizzazioni un po' più tarde di *Tibur* e di *Anxur* e su questi punti va, credo, innestata l'introduzione delle forme ellenistiche in Cisalpina. Può essere persuasivo infatti che dagli « hellenistiche Bauten in Latium » si sia tratto lo spunto per realizzazioni che sarebbe difficile pensare senza la mediazione centroitalica, anche per ragioni storiche e situazionali. Oltre al caso di Eporedia, una delle più abnormi fra le città coloniali per la sua posizione in pendio, non tuttavia molto preciso quanto alla cronologia del teatro, che pure assolve un ruolo molto importante nel contesto, l'esempio più importante per la dimensione degli elementi conservati è quello di Verona, dove il teatro funge da collegamento fra il sistema in piano nell'ansa del fiume e l'emergenza montuosa sulla sinistra. Il complesso, il maggiore conosciuto

della Cisalpina e anche uno dei più importanti nell'Italia tardo-repubblicana e protoimperiale, realizzava un avvolgimento della elevazione per mezzo di un sistema di portici monumentalizzati a più piani con terrazzamenti, centralizzati dall'edificio teatrale, per cui nel sistema nuovo si veniva a riassorbire un monumento di tipologia ormai diventata canonica (Beschi), attraverso un'articolazione dell'edificio scenico rispetto alla cavea e alle sue costruzioni. L'elevazione dell'edificio scenico probabilmente riduceva il significato dell'invaso della cavea rispetto agli elementi connessi, ma forse ciò che maggiormente sembra necessario sottolineare è che il complesso del teatro rappresentava la parte più bassa di uno scaglionarsi di terrazze sostruzionate rilevate da Palladio e che dovevano graduare l'ascesa verso un edificio templare. Un altro edificio templare è stato da poco definitivamente riconosciuto sotto il castello di Brescia, ciò che propone una nuova interpretazione del complesso forse più « ellenistico » dell'Italia settentrionale. L'analisi che è stata fatta della pianta della città (Mirabella) ha da tempo permesso di mettere in evidenza il sistema centrale, vero e proprio spazio attrezzato già prima della trasformazione flavia, come attesta la presenza del « *capitolium* » repubblicano, spazio per cui si risolve la città secondo una pianta ad ali simmetriche, in parte imposta anche dal modellato del terreno. La sequenza si è poi precisata in età imperiale con le emergenze della basilica (la c.d. « Curia ») e del tempio flavio, portato con la sua dimensione verticale ad accentuare il ruolo di saldatura fra tessuto urbano ed elevazione retrostante. Nello stesso tempo il *capitolium* di Vespasiano, conforme a quanto si è attuato a Roma nel *templum Pacis,* dissimula l'emergenza rispetto al contesto, riassorbendosi in esso, secondo una formula, come si è visto, ellenistica. Così l'urbanistica brixiana si è mantenuta, nelle sue modificazioni attraverso il tempo, coerente ad una linea che ne fa un esempio particolare di architettura colta. Il sistema di *Brixia,* che ha analogie con quello riconoscibile con buona approssimazione a Sarsina (Gentili - Mansuelli) ritorna in età protoimperiale in altro ambiente geografico e paesistico nel capoluogo dei Bagienni, *Augu-*

sta nella *Liguria* interna, in cui pure e forse con più dichiarata insistenza che a *Brixia* in una fascia centrale sono affiancati tutti gli impianti pubblici, lasciando all'iniziativa privata le due ali simmetriche che a Brescia, secondo un'analisi recente (Arslan) costituivano settori funzionalmente distinti. Da tempo avevo personalmente richiamato l'attenzione su questo fatto, per riconoscervi una interpretazione diversa della città romana che, mantenendo la centralità gravitazionale del *Forum,* coordinava strettamente con esso altri impianti in contiguità topografica ed in unità previsionale. Avevo anche tentato una interpretazione culturale del sistema accennato, riconoscendovi una ripresa tarda della formula classica della « cerniera milesia » ciò che mi è sempre parso bene spiegabile in un clima largamente dominato dal classicismo. Tale riattualizzazione di un sistema abbandonato, nella sua redazione più puntuale, dall'urbanistica dell'ellenismo poteva esser presa in considerazione per entità urbane medie quali erano quelle secondo cui l'organizzazione romana andava qualificando la Cisalpina. Anche in questo caso non si trattava di un puro recupero dottrinario, ma di una scelta motivata che implicava un integrale ridimensionamento del suggerimento culturale. Oggi noi sappiamo che il sistema urbanistico bresciano non si risolveva nella sola saldatura architettonica del tessuto urbano con il colle attraverso il *capitolium* e l'adiacente teatro, ma che il colle stesso era integralmente investito dalla monumentalizzazione, culminante nell'emergenza di un edificio templare che completava, in relazione alla veduta da Sud, un complesso, come a Verona effettivamente scenografico. Sicchè si può ben parlare di una componente anche « pergamena » nella cultura di alcuni degli urbanisti operanti nella transpadana, mentre si rinsaldano anche morfologicamente i contatti fra Verona e Brescia, che sappiamo esser state unite da legami storici e culturali. Una analoga componente « pergamena » sarei portato a riconoscere negli impianti del settore orientale della *Regio X*, di *Tergeste* cioè e di *Iulia Pola,* a *Tergeste* per la concentrazione degli impianti pubblici e sacri sulla parte più elevata del colle, alle cui pendici è sistemato scenograficamente il teatro, a

Pola per l'adattamento del sistema urbano nell'insolita pianta circolare, in certo senso qualificabile grecamente come τροχοειδής.

Per il resto gli impianti urbani cisalpini, con le poche eccezioni di *Mediolanium* e di *Alba* sono prevalentemente del tipo canonico ad assi ortogonali, cui si conformano gli edifici, come nel caso di Aosta in cui il teatro è definito insolitamente da una parete rettilinea per meglio portarlo a corrispondere al sistema generale. La estrema elaborazione di questi schemi, se da un lato sembra affermare l'intenzionalità del recupero del concetto tradizionale di colonia (Arslan), dall'altro oltrepassa l'empirismo per assumere aspetti intellettualistici, quali sono stati messi in luce a proposito della colonia di *Emona* in Pannonia in uno studio che ho già avuto occasione di citare (Detoni, Kurent). Si tratta anche in questo caso di una recezione classicistica, cioè in sostanza di un ulteriore apporto della compenetrazione culturale con l'ellenismo.

Giuliana Cavalieri Manasse

ELEMENTI ELLENISTICI NELL'ARCHITETTURA TARDOREPUBBLICANA DI AQUILEIA

Al problema dell'architettura ellenistica di Aquilea ([1]) va fatta una breve premessa di carattere generale. A partire dal III secolo si assiste alla formazione in Sicilia e nell'Italia centro-meridionale di forme decorative particolari e, più tardi, di impianti planimetrici e strutture originali. Si tratta della cosiddetta architettura ellenistica italica ([1bis]) con caratteri sensibilmente dif-

([1]) Si è scelto di trattare questo argomento piuttosto che quello di eventuali specifici rapporti tra l'Oriente e Aquileia per diverse ragioni.

Questo secondo problema infatti, per quel che riguarda le manifestazioni architettoniche, si articola in modo assai complesso dopo che gli studi dello Strong (*Late Hadrianic Architectural Ornament in Rome*, «*BSR*», XXI (1953), p. 118 ss.), del Boëthius e dello Ward Perkins (*Etruscan and Roman Architecture*, Harmondsworth 1970, p. 235 ss.) hanno individuato precisi contatti tra Roma e le province orientali. Postulare quindi circa realizzazioni monumentali rapporti diretti tra queste regioni e la parte orientale della *Venetia et Histria*, richiede una grande cautela e soprattutto necessita del sostegno di precise motivazioni a carattere storico che li giustifichino, almeno sino al III secolo d. C., cioè sino a quando perdura l'azione del potere centralizzatore di Roma nei confronti delle espressioni di arte ufficiale. Questo essendo in genere l'architettura direttamente condizionata da ragioni politiche. Occorre inoltre precisare che un eventuale discorso circa influssi culturali diretti, e non mediati attraverso Roma, con l'Asia Minore e la Grecia, rilevabili nella architettura di età imperiale deve avere come supporto indispensabile non solo l'analisi di resti di decorazione architettonica, ma anche quella delle piante degli edifici e delle ricostruzioni dei loro alzati, esame che attualmente non è possibile fare su quanto è stato finora messo in luce nella città, peraltro edito parzialmente.

([1bis]) Essenziale ancora per l'architettura italo-ellenistica, il lavoro di R. Delbrueck, *Hellenistiche Bauten in Latium*, (I) Leipzig 1907, (II) Strassburg 1912.

ferenti da quella greca coeva. I suoi tipi ornamentali perdurano nelle regioni centro-meridionali della penisola sino ai primi decenni del I secolo a. C., andando progressivamente in disuso sino a scomparire definitivamente dopo l'età sillana, scalzati dai modelli portati a Roma dagli artisti greci e insulari che, come testimoniano le fonti, giunsero numerosi al seguito dei generali romani vincitori delle guerre d'Oriente ([2]).

Questo processo di ellenizzazione diretto nel centro urbano, che, secondo recenti studi ([3]), inizia dunque già nella prima metà del II secolo, prosegue durante il I sec. e culmina alla fine con le grandi realizzazioni dell'età di Augusto, opera di *ateliers* greci e microasiatici, il tempio di Apollo Sosiano, l'Ara Pacis, il Foro di Augusto ([4]).

In alcuni centri della Cisalpina, sebbene questa zona sia, durante il II sec., assai periferica, si può cogliere, naturalmente solo per scorci, un'analoga evoluzione articolata in due tempi: dapprima gli apporti artistici delle regioni centro e suditaliche da cui provenivano i coloni, culturalmente molto più avanzate, poi, soprattutto a partire dalla fine del II secolo o dagli inizi del I, accanto a questi, si palesano influssi ellenistici di più diretta derivazione urbana: per ragioni storiche evidenti, è chiaro che, se in Cisalpina sono riscontrabili manifestazioni plastiche o archi-

([2]) Questo problema è stato più volte oggetto di recenti articoli di F. Coarelli che l'ha acutamente illustrato basandosi anche su una minuziosa analisi storica e filologica. Si vedano in particolare F. Coarelli, *L'« Ara di Domizio Enobarbo »*, « *Dialoghi di Archeologia* », II (1968), p. 328 ss.; Id., *Polycles*, « *Studi miscellanei 15* », Roma 1970, p. 77 ss.; Id., *Classe dirigente romana e arti figurative*, « *Dialoghi di Archeologia* », IV-V (1971), p. 241 ss.

([3]) Cfr. nota 2.

([4]) Una analisi esemplare di questi monumenti che individua le zone di provenienza delle maestranze e determina l'influenza che essi esercitarono nell'architettura della primissima età imperiale, è dovuta a W.D. Heilmeyer, *Korintische Normalkapitelle, Studien zur Geschichte der römischen Architekturdekoration*, Heidelberg 1970, p. 25 ss., e a Th. Kraus, *Die Ranken der Ara Pacis*, Berlin 1953.

tettoniche classicistiche, non possono essere che mediate da Roma.

In Italia settentrionale il processo di ellenizzazione conseguente la romanizzazione sembra avere corrispondenze cronologiche abbastanza puntuali con quello urbano, per quel che riguarda l'edilizia pubblica, in quest'epoca prevalentemente templare in provincia. Essa, evidentemente, rappresenta uno dei modi più tangibili dell'esplicarsi della azione propagandistica della politica romana: è il caso di Luni, dove, se sono valide, come è assai probabile, le deduzioni di Coarelli, i *typoi* del frontone del Capitolium repubblicano sono opera di artigiani guidati dallo scultore greco Timarkides, attivo a Roma nel secondo quarto del II secolo, dove lavora anche per conto di M. Emilio Lepido, uno dei triumviri deduttori della colonia lunense ([5]). E si pensi inoltre ai frammenti fittili di figura maschile panneggiata rinvenuti di recente a Cremona, pertinenti con ogni probabilità ad una statua di Apollo, di dimensioni poco inferiori al vero, verosimilmente impiegata in una decorazione frontonale. La terracotta cremonese, stilisticamente assai vicina a quelle lunensi, è certo prodotto di officine urbane ([6]). E ancora si ricordino l'impostazione planimetrica e la notevole qualità della decorazione parietale e pavimentale del santuario di Brescia, forse eretto all'indomani della concessione della costituzione coloniale, potenziando un più antico luogo di culto indigeno ([7]), secondo un

([5]) F. COARELLI, *Polycles*, cit., pp. 86-87.

([6]) B.M. SCARFÌ, *Recenti rinvenimenti archeologici in Lombardia*, « *Annali Benacensi* », (*Atti del III Convegno archeologico benacense*), 3, 1976, p. 8 ss., fig. 1. La Scarfì ne dà una notizia preliminare e la riproduzione della sola testa prima del restauro.

([7]) Sul santuario bresciano si veda in particolare M. MIRABELLA ROBERTI, *Il Capitolium repubblicano di Brescia*, in *Atti del VII Congresso internazionale di Archeologia Classica*, II, Roma 1961, p. 347 ss., e inoltre A. FROVA, *Il capitolium e la decorazione architettonica romana di Brescia*, in *Atti del Convegno internazionale per il XIX centenario della dedicazione del « Capitolium » e per il 150° anniversario della sua scoperta*, II, Brescia 1976, p. 54 ss.

criterio dettato da un preciso calcolo politico, che i Romani hanno applicato ai santuari italici ad eccezione di quelli sannitici ([8]): il livello degli ornati bresciani è tale da lasciare supporre l'intervento di maestranze non locali e i paralleli formali e strutturali con i santuari centro italici della prima metà del I secolo a. C. sono abbastanza stretti.

Naturalmente solo una serie di trovamenti nelle più antiche colonie cisalpine, relativi agli incunaboli della loro architettura e della loro plastica monumentale insieme a qualche fortunato supporto epigrafico potrebbero accertare l'ipotesi di una relativamente rapida circolazione di modelli dal centro e forse di movimenti di maestranze o di qualche architetto o scultore, qui inviati per la realizzazione di un edificio di particolare importanza civile e religiosa.

([8]) E' quanto risulta dai resti monumentali dei più importanti santuari centro italici che documentano, salvo appunto quelli sannitici (Pietrabbondante, Schiavi d'Abruzzo, Quadri e S. Giovanni in Galdo) una fase edilizia monumentale immediatamente successiva alle guerre sociali o comunque collocabile non più tardi della metà del I sec. d. C. Purtroppo questi complessi, ad eccezione di Palestrina e di Pietrabbondante sono pubblicati in maniera insufficiente e praticamente inediti, spesso anche perché solo parzialmente indagati.

Per una bibliografia puramente indicativa dei più notevoli cfr. G. Lugli, *I santuari celebri del Lazio antico*, Roma 1932; F. Fasolo-G. Gullini, *Il santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina*, Roma 1959; G. Gullini, *La datazione e l'inquadramento stilistico del santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, I. Von den Aufängen Roms bis zum Ausgang des Republik*, Berlin-New York 1973, p. 746 ss.; G. Lugli, *Forma Italiae. Anxur-Terracina*, Roma 1926, c. 163 ss.; Cairoli F. Giuliani, *Forma Italiae, Tibur 1*, Roma 1970, p. 164 ss.; F. Coarelli, *Il santuario tardo repubblicano di Lanuvio*, « *Archeologia e Società* », 2, 1976, p. 62 ss.; A. La Regina, *Sulmona*, « *Studi di urbanistica antica* » (Quaderni dell'Istituto di topografia antica dell'Università di Roma, II), Roma 1966, p. 115; Id., *Contributo dell'archeologia alla storia sociale: territori sabellici e sannitici*, « *Dialoghi di Archeologia* », IV-V (1971), pp. 444-445; 456-457; V. Cianfarani, *Santuari nel Sannio*, Pescara 1962; M.J. Strazzulla, *Il santuario sannitico di Pietrabbondante*, Roma 1971.

A differenza dei più antichi centri coloniali della Cisalpina disposti sull'asse della via Emilia, Aquileia, anche per il suo caso di non continuità urbanistica, conserva buone testimonianze di architettura tardo repubblicana, che, sebbene prive di dati topografici e di scavo e quindi di destinazione solo ipotizzabile, permettono diversamente che altrove di cogliere, pur con qualche lacuna, l'evoluzione diacronica dell'architettura del II e I secolo a. C. Purtroppo si tratta però quasi esclusivamente di capitelli e mancano elementi significativi di trabeazione. La documentazione più antica è, con ogni probabilità, il materiale fittile di decorazione templare, la maggior parte del quale è stato rinvenuto in due riprese al Monastero e che è forse da riferirsi ad un unico edificio. Si tratta di un recente trovamento di vari antepagmenta ([9]) e di un gruppo di frammenti (inediti, da tempo conservati nei magazzini del Museo) di figure frontonali a due terzi del vero la cui analisi sarà possibile solo dopo una accurata operazione di restauro. Si conservano inoltre frammenti di lastre di coronamenti traforati di cortine pendule a palmette contrapposte e di antefisse raffiguranti l'*Artemis Persica* ([10]). Secondo la Scrinari i tipi riportano in ambiente medio italico e i confronti sono numerosi con materiale prevalentemente databile tra il III e il I secolo a. C. (dai più antichi esemplari di Cere e di Ardea a quelli del tempio dello Scasato a Faleri, a quelli di Alatri, di Cosa, di Luni, di Palestrina, di Talamone, di Segni e infine ai più recenti di Lanuvio ([11])). In particolare i pezzi aqui-

([9]) L. BERTACCHI, *Un anno di scavi archeologici ad Aquileia*, in *Antichità Altoadriatiche, V, Aquileia e l'Africa*, Udine 1974, pp. 387-389, fig. 1.

([10]) Cfr. V. SCRINARI, *Le terrecotte architettoniche del Museo Archeologico di Aquileia*, « *AN* », XXIV-XXV (1954-1955), col. 36 ss., nn. 7-14.

([11]) V. SCRINARI, *Le terrecotte...*, cit., c. 33 ss. Per i monumenti citati cfr. A. ANDRÉN, *Architectural Terracottas from Etrusco-Italic Temples*, Lund-Leipzig 1940, p. 53 ss., tav. 19, 60 (Caere, gruppo IV, tardo IV-III sec.); p. 438 ss., tav. 136, 478, 480 (Ardea, gruppo II, IV-III sec.); p. 136 ss., tavv. 54, 173; 53, 171 (Faleri, tempio dello Scasato, gruppo III,

leiesi sembrano accostarsi per l'analogia di alcuni dettagli e della tecnica del rilievo, piuttosto alto almeno nelle lastre di cortina pendula, agli ornati di Segni, di Cosa e di Luni. I confronti restano comunque generici e non utilizzabili ai fini di una cronologia precisa. Questo anche perché i frammenti di lastre di coronamento sono troppo esigui per permettere un valido esame comparativo, mentre per le lastre di cortina pendula (fig. 1) — con fascia a baccellature concave e campo principale decorato da una serie di palmette a cinque lobi incrociate, marginate da un cordone serpentiforme e collegate da volute a S, di un tipo assai diffuso e di larghissima escursione cronologica — una sequenza tipologica si può istituire solo attraverso l'identità di un gran numero di dettagli. Queste aquileiesi sembrano porsi vicino al secondo tipo lunense datato agli inizi del I secolo ([12]) e a quello di Cosa relativo alla terza fase del Capitolium collocato dal Richardson intorno al 100 ([13]).

Una puntualizzazione cronologica penso possa venire dallo studio delle terrecotte figurate: da esse si potrà ricavare anche un inquadramento stilistico dell'edificio cui appartennero, al di là della generica indicazione offerta dalle decorazioni della cornice, analoghe talvolta in monumenti di informazione culturale e stili-

metà III sec.); p. 331 ss., tav. 119, 423 (Alatri, tardo III-II sec.); p. 292 ss., tav. 96, 346 (Luni, prima metà II sec.); p. 233 ss., tav. 82, 285, 287 (Talamone, fine II sec.); p. 404 ss., tav. 125, 440 (Segni, gruppo III, II-I sec.); p. 432 ss., tav. 133, 469 (Lanuvium, gruppo III, I sec.). Cfr. inoltre per Cosa, *Cosa II*, F.E. BROWN-E. HILL RICHARDSON-L. RICHARDSON, *The Temples of the Arx (MAARome XXVI)*, Roma 1960, p. 151 ss. e figg.; per Luni, *Scavi di Luni. Relazione preliminare delle campagne di scavo 1970-1971*, Roma 1973, coll. 604-605, 739 ss., tavv. 169, 266; 192, 2; 200, 1; per Palestrina FASOLO GULLINI, *Il santuario...*, cit., pp. 261-262, fig. 348.

([12]) Cfr. *Scavi di Luni...*, cit., coll. 744-746.

([13]) Cfr. *Cosa II...*, cit., p. 242, fig. 35, tav. XLIV, 1. E' tuttavia da tener presente che la seriazione cronologica di Cosa è stata seriamente messa in dubbio da M.J. STRAZZULLA, *Le terrecotte architettoniche nell'Italia centrale*, in *Atti dell'Incontro di studi sui caratteri dell'ellenismo nelle urne etrusche*, Siena 1976 (in corso di stampa).

stica del tutto differente. A questo proposito può essere significativo l'esame di una lastra fittile di rivestimento, di provenienza imprecisata conservata al Museo di Aquileia (fig. 3). E' decorata da una protome femminile fuoriuscente da un cespo di acanto e conserva ancora tracce dei colori originari, rosso-arancio, rosso scuro (sugli orecchini) e bruno. L'evidente asimmetria della testa decentrata verso sinistra e del cespo che è chiuso a sinistra da una lunga foglia e da una rosetta mentre a destra si sviluppa in un tralcio, indica che la lastra si trovava forse all'inizio di un fregio. La Scrinari sostiene, mettendoli ampiamente in risalto, i caratteri ellenistico-italici con richiami precisi all'ambiente apulo, che identifica nello schema stesso del motivo decorativo (testa emergente dalle foglie), ed in particolare nei caratteristici orecchini a rosetta con pendente a grappolo, esemplari di oreficeria magnogreca, riprodotti sui rilievi dal IV secolo in poi ([14]). Ma i caratteri della testa, l'impostazione del volto inclinato e leggermente torto, la carnosità del collo sottolineata da una piega orizzontale, la forma piena del mento e della gola, la bocca dischiusa, le arcate sopraccigliari profonde, le palpebre pesanti, il taglio ampio della fronte sormontata dalle bande rigonfie e striate dei capelli oltre che lo stesso tipo di orecchini, la accostano alla Giunone del frontone di Luni (fig. 2) ([15]). Questa somiglianza con la testa lunense pertinente ad un complesso in cui è stata rilevata la componente attica e la dipendenza da un filone tipicamente urbano, sembra interessante e certo degna di approfondimento attraverso lo studio delle altre terrecotte figurate. Ad ambiente romano riportano anche il tipo e il trattamento dell'acanto ([16]).

([14]) V. SCRINARI, *Le terrecotte*..., cit., p. 36 ss., n. 2. La lastra, alta cm 33, presenta i fori di fissaggio al supporto posteriore.

([15]) Anche la Strazzulla ha rilevato la connessione tra questa lastra e i frontoni lunensi, cfr. STRAZZULLA, *Le terrecotte*..., cit.

([16]) Un rendimento assai simile presenta una *applique* fittile, che i caratteri formali della testa ricollegano tuttavia ad ambiente tarantino, rinvenuta a Roma in una tomba di via S. Stefano Rotondo, *Roma medio*

Pur tenendo conto delle differenze connesse all'impiego di materiali diversi si è ben lontani qui dal gusto spiccatamente italo ellenistico dei capitelli figurati di Glanum di poco precedenti la lastra aquileiese (sono sicuramente anteriori alla distruzione del centro gallico nel 123-122 e probabilmente da collocarsi nella prima metà del II secolo) ([17]). Gli otto capitelli in pietra locale come quelli conservati a Nimes ([18]), mostrano strettissime dipendenze dal mondo italo meridionale, Canosa, Taranto, Paestum ([19]), e dall'Etruria: le analogie strutturali e tipologiche con i capitelli di Sovana e di Vulci sono evidenti ([20]).

Ad Aquileia i legami con questo ambiente, si manifestano nei primi elementi di architettura monumentale lapidea, che si allineano a pezzi centro e sud italici per uniformità di tipi, di tecnica di intaglio e di particolari ornamentali. Si tratta di una serie di capitelli ionico e corinzio italici databili dalla fine del II secolo, che per le loro notevoli dimensioni si devono pensare impiegati in edifici pubblici, probabilmente templari. Ad essi non corrispondono elementi di trabeazione in pietra, e si possono quindi supporre impiegati anche in alzati che facevano ancora largo uso di coronamenti in terracotta: la contemporanea presenza di elementi lapidei e fittili nella decorazione di elevati monumentali, che nel santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina è testimoniata dalle lastre di cortina pendula degli ambienti

repubblicana. Aspetti culturali di Roma e del Lazio nei secoli IV e III a. C., Roma 1973, n. 377, tav. LV.

([17]) Cfr. H. ROLLAND, *Chapiteaux à figures decouverts à Glanum (St. Rémy de Provence)*, « *Gallia* », XXI (1963), pp. 307 ss.; ID., *Sculptures à figures decouvertes à Glanum*, « *CRAI* », 1967, p. 111 ss.; ID., *Sculptures hellénistiques decouvertes à Glanum*, « *CRAI* », 1968, p. 99 ss.; R. BIANCHI BANDINELLI, *Roma. La fine dell'arte antica*, Milano 1970, pp. 142-143, fig. 132.

([18]) R. VON MERCKLIN, *Antike Figuralkapitelle*, Berlin 1962, nn. 298-300.

([19]) VON MERCKLIN, *Ant. Figuralkapitelle*, cit. nn. 160-165; 170-175.

([20]) VON MERCKLIN, *Ant. Figuralkapitelle*, cit. nn. 197-200.

ai piedi della rampa occidentale ([21]), e il graduale passaggio dall'ornamentazione fittile a quella totalmente lapidea andrebbero indagati, attraverso l'analisi dei materiali di tutti quei centri dove è attestata una produzione fittile e lapidea tardo repubblicana ([22]).

Il capitello ionico italico (fig. 4) con caratteri di maggiore antichità del gruppo aquileiese, documenta largamente contatti col Sud ([23]). In particolare è accostabile ad esemplari sicelioti e interessa perché si allontana dagli altri aquileiesi di questo tipo sia per differenze strutturali, abaco alto e massiccio, ovoli ridotti a un terzo e quindi proporzioni compositive alterate, volute nascenti non dall'echino, ma dal sommoscapo della colonna, sia per il rilievo dato agli elementi decorativi, quali le originali palmette e le foglie d'acanto da cui queste fuoriescono. Caratteri più canonici presenta un secondo esemplare, contemporaneo o di poco seriore ([24]), databile tra la fine del II secolo e gli inizi del I. Le volute diagonali a canale continuo con girali molto aggettanti e l'abaco assai basso danno al capitello una linea elegante e slanciata, accentuata dalle proporzioni armoniose di tutti gli elementi strutturali e dallo schema fluido e articolato delle palmette. Il tipo è ampiamente testimoniato in

([21]) FASOLO-GULLINI, *Il santuario*..., cit., p. 261.

([22]) Per questo particolare problema in Cisalpina: Rimini, Faenza e Luni. Sulla produzione fittile dei primi due centri cfr. V. RIGHINI, *Lineamenti di storia economica della Gallia Cisalpina: la produttività fittile in età repubblicana* (Coll. Latomus, 110), Bruxelles 1970, pp. 56-57; per Luni cfr. nota 11. La più antica documentazione architettonica in pietra è costituita a Rimini dagli otto capitelli italo-corinzi del santuario presso S. Lorenzo a Monte (G.A. MANSUELLI, *Urbanistica e architettura della Cisalpina romana fino al III sec. e. n.* (Coll. Latomus, 111), 1971, pp. 11, 135), a Faenza da un analogo esemplare (A. MENDRI, *Faenza romana*, Bologna 1943, p. 53, fig. 7), a Luni da un grande blocco di cornice in panchina, *Scavi di Luni*..., cit., tav. 161, 1.

([23]) V. SCRINARI, *I capitelli romani di Aquileia* (Quaderno n. 5 della Associazione Nazionale per Aquileia), Padova 1952, n. 1.

([24]) SCRINARI, *I capitelli*..., cit., n. 2.

Sicilia e in Campania: questo aquileiese presenta strette analogie con il capitello superstite degli emicicli della quarta terrazza del santuario di Palestrina ([25]). Questi esemplari ionico italici sono presenti nel numero di una dozzina ad Aquileia, relativamente molti se si considera che in Italia settentrionale quelli noti non raggiungono la decina, a cui sono da aggiungere i due di Arles ([26]). Gli altri pezzi aquileiesi si scalano nel corso di più di un secolo: sebbene la maggior parte sia databile entro la prima metà del I secolo a. C. e tra essi il raffinato esemplare con la dedica di Tampia ([27]), due scendono sino in età augustea ([28]), mentre i capitelli del monumento dei Curii (fig. 5) dimostrano la persistenza di queste forme sino ad età giulio-claudia ([29]).

Alla stessa corrente stilistica e figurativa appartengono i capitelli corinzio italici, alcuni databili agli inizi del I secolo a. C.: uno frammentario del Museo ([30]), con acanto morbido e naturalistico, e quelli reimpiegati nel catino absidale della

([25]) FASOLO-GULLINI, *Il santuario...*, cit., pp. 131-132, fig. 198, tav. XIX.

([26]) Gli esemplari di Bologna (G. SUSINI, *Il Lapidario greco e romano di Bologna*, Bologna 1960, n. 23), Brescia (MIRABELLA ROBERTI, *Il Capitolium...*, cit., p. 364, tav. V, fig. 14), Feltre, Milano (G. BELLONI, *I capitelli romani di Milano*, Roma 1958, nn. 1-2). Dei due di Arles, uno è inedito, per l'altro cfr. V. ZIINO, *Introduzione al capitello composito*, « *Palladio* », V (1941), p. 106, fig. 20.

([27]) SCRINARI, *I capitelli...*, cit., n. 5.

([28]) SCRINARI, *I capitelli...*, cit., n. 6.

([29]) Inediti: il sepolcro dei Curii non è mai stato seriamente studiato sebbene spesso si faccia riferimento alla sua tipologia, una delle più interessanti tra quelle dei monumenti a cuspide d'oltreappennino, G.A. MANSUELLI, *Il monumento funerario di Maccaretolo e il problema dei sepolcri a cuspide in Italia*, « *AC* », IV (1952), pp. 69-70; ID., *Les monuments commémoratifs romains de la vallée du Po*, « *Mon Piot* », 53 (1963), pp. 34, 83-84; L. CREMA, *L'architettura romana*, Torino 1969, p. 256, fig. 289.

([30]) SCRINARI, *I capitelli...*, cit.,, n. 11.

Basilica ([31]) (fig. 8), che hanno proporzioni slanciate, abaco pesante composto di solo cavetto, proprio di analoghi materiali sicelioti, e foglie del kalathos tagliate in fitte e minute pieghe a spigolo vivo. Il tipo corinzio italico è largamente diffuso in tutta la penisola soprattutto in età sillana e nei decenni immediatamente precedenti, e in Cisalpina è testimoniato da esemplari sia sporadici sia provenienti da complessi monumentali almeno parzialmente noti nell'impianto. E' il caso dei capitelli rinvenuti a S. Lorenzo a Monte, presso Rimini, con ogni probabilità impiegati nel locale santuario ([32]), e dei frammenti di cui dà notizia il Mirabella Roberti, che dovevano forse appartenere all'ordine esterno del santuario bresciano ([33]). Ad Aquileia, dove se ne conserva il maggior numero ([34]), vi sono esemplari ([35]) che le proporzioni alterate, la freddezza e l'estremo decorativismo degli ornati vegetali inducono a ritenere attardati non solo sino alla metà del secolo, come quello del Museo Civico di Udine ([36]), ma oltre e più recenti di quelli già metamorfosati della *tholos* del mausoleo dei Giulii a Glanum del terzo quarto del I secolo ([37]).

Nello stesso ambito di architettura ellenistico italica rientrano i capitelli a « sofà » e gli acroteri. I primi, freddi e tecnicamente affrettati arrivano qui in forme semplificate e stereo-

([31]) SCRINARI, *I capitelli...*, cit., n. 13.

([32]) Cfr. nota 22, e inoltre *Arte e civiltà romana nell'Italia settentrionale dalla Repubblica alla tetrarchia* (Catalogo della Mostra, Bologna 1964), I, Bologna 1964, II, Bologna 1965, n. 747, tav. XI, 37; M. ZUFFA, *Abitati e santuari suburbani di Rimini dalla protostoria alla romanità*, in *Studi sulla città antica. Atti del convegno di studi sulla città etrusca e italica preromana*, Bologna 1970, pp. 308, 313.

([33]) MIRABELLA ROBERTI, *Il Capitolium...*, cit., p. 363.

([34]) Diversi sono inediti.

([35]) SCRINARI, *I capitelli...*, cit., n. 45.

([36]) SCRINARI, *I capitelli...*, cit., n. 12.

([37]) H. ROLLAND, *Le mausolée de Glanum*, XXI suppl. a *Gallia*, Paris 1969. Per la cronologia di questo monumento cfr. F. RAKOB, *Römische Architektur*, in *Propyläen Kunstgeschichte II, Das Römische Weltreich*, Berlin 1967, p. 198, n. 108a.

tipate. In comune con quelli pompeiani ([38]) hanno solo lo schema. Gli esemplari conservati ([39]) si devono riferire ad un'epoca più recente di quella in cui il tipo si afferma (III-II secolo): sono infatti al più presto databili verso la fine del I secolo a. C. Sono da pensare prevalentemente impiegati in sepolcri: o lesene di dadi di monumenti funerari come esemplificano la tomba delle ghirlande a Pompei ([40]) o il mausoleo di Glanum ([41]) (fig. 6), o, soprattutto nel caso di quelli doppi, in edicole monumentali come quella dei Volumni a Padova ([42]). E nell'architettura funeraria perdurano in forme degenerate sino alla metà del I secolo d. C. ([43]) (fig. 7). Per alcuni, come quello del fondo Cossar ([44]) (fig. 9), è probabile l'uso, largamente documentato a Pompei, come decorazioni di ante o pilastri di abitazioni.

Gli acroteri a palmetta sono più di una ventina ([45]) scalati tra la prima metà del I secolo a. C. e probabilmente gli inizi del I d. C. (fig. 10). La Scrinari ne rilevava le analogie stilistiche con materiale tarantino: nei fastigi in calcare di quel centro, pertinenti per lo più a monumenti funerari e databili dalla seconda metà del IV secolo in poi, cioè dal momento « in cui Taranto costituisce un centro fortissimo di produzione tipica dell'ellenismo iniziale » si riscontrerebbero i motivi fondamentali per lo sviluppo dei pezzi aquileiesi ([46]).

([38]) Sui bellissimi capitelli a sofà di Pompei si veda K. RONCZEWSKI, *Einige Spielarten von Pilasterkapitellen*, « *AA* », 49 (1934), coll. 17 ss.

([39]) SCRINARI, *I capitelli*..., cit., nn. 7-10, 88 ed altri inediti.

([40]) F. MAZOIS, *Les ruines de Pompei*, I, Paris MDCCCXII, tav. V.

([41]) ROLLAND, *Le mausolée*..., cit.

([42]) MANSUELLI, *Les monuments*..., cit., pp. 53-54, figg. 19-21.

([43]) L'esemplare riprodotto alla fig. 9, rinvenuto entro l'Isonzo a Savogna e in deposito presso il Museo Provinciale di Gorizia, è inedito.

([44]) Inedito.

([45]) Alcuni sono stati pubblicati, cfr. V. SCRINARI, *Testimonianze di architettura italica in Aquileia*, in *Studi Aquileiesi offerti a G. Brusin*, Aquileia 1953, p. 21 ss.

([46]) SCRINARI, *Testimonianze*..., cit., p. 31

Le origini greco-orientali del tipo ornamentale sono state ampiamente dimostrate da Ch. Picard con una serie di paralleli d'epoca classica ed ellenistica in architettura, pittura, toreutica ([47]). La Scrinari notava la mancanza di confronti salvo che in Magna Grecia, trascurando gli acroteri fittili del tempio dello Scasato ([48]), del Capitolium di Cosa ([49]), di quello di Talamone ([50]), quest'ultimo, stilisticamente e tipologicamente ricollegabile ai nostri. In Cisalpina sono noti solo i tre esempi di Concordia, sbiadita ripetizione di quelli aquileiesi ([51]). Ma in Provenza gli scavi di Glanum hanno restituito un gruppo consistente di materiale analogo, certo il più strettamente confrontabile con quello aquileiese per struttura e in parte per proporzioni, anche se molto più ricco per motivi decorativi. Di questi pezzi provenzali è accertata la provenienza da edifici monumentali, il c.d. tempio di Valetudo edificato dopo il 40 a. C. e i templi Gemini destinati al culto imperiale probabilmente intorno al 20 a. C. ([52]). Gli acroteri del tempio di Valetudo (fig. 11) indubbiamente richiamano alcuni di quelli aquileiesi sia per schema ornamentale — palmetta con elementi a superficie convessa e margini rilevati che si sovrappongono appena all'estremità e convergono verso il lobo centrale a forma di foglia lanceolata —, sia per misure: particolare questo che potrebbe avvalorare l'ipotesi del-

([47]) Ch. Picard, *Acrotères, antéfixes,chapiteaux hellénistiques a décor mêlé, humain et végétal: de Samothrace a la vallée du Pô et a Glanum*, « *RA* », II (1963), p. 113 ss.

([48]) Andrén, *Architectural Terracottas*..., cit., p. 136, tav. 52, 168.

([49]) *Cosa II*..., cit., pp. 256-257, tav. XLIII.

([50]) Andrén, *Architectural Terracottas*..., cit., p. 234; *Cosa II*..., cit., p. 257, fig. 41.

([51]) G. Brusin-L.P. Zovatto, *Monumenti romani e cristiani di Julia Concordia*, Pordenone 1960, pp. 40-41, fig. 47.

([52]) H.Rolland, *Fouilles de Glanum 1947-1956*, XI suppl. a *Gallia*, Paris 1958, p. 104, tav. 36, 2; Id., *Fouilles de Glanum 1956-1957*..., cit., p. 101, fig. 6; J.Ch. Picard, *Glanum et les origines de l'art romano-provençal, I, Architecture*, « *Gallia* », 21 (1963), p. 124, fig. 9; Picard, *Acrotères*..., cit., pp. 120-122, 160-165, figg. 4-6, 40-44.

la loro appartenenza al coronamento di edifici pubblici (ma non si può escludere l'impiego anche in monumenti funerari di notevoli dimensioni come è stato suggerito nella ricostruzione del mausoleo della via Giulia Augusta). Più grandi e più eleganti i fastigi dei templi Gemini (fig. 13) sia per il maggior slancio verso l'alto degli elementi lanceolati, sia per la più esuberante ornamentazione della base: il richiamo al mondo celtico si palesa nell'estremo gusto decorativo del nastro che ne stringe la base, ricadendo in due volute, così come nell'acroterio centrale del tempio di Valetudo si evidenzia nel carattere tipicamente locale del busto femminile di supporto alla composizione, con collo ornato da *torques*.

Ho richiamato spesso sin qui confronti con pezzi provenzali: e infatti mi sembra che nel materiale tardo-repubblicano di questa regione improntato all'ellenismo italico (in questo senso andrebbe indagata a fondo l'importanza per la formazione della cultura artistica provenzale degli apporti apuli, campani ed etruschi), si colgano esiti formali per più punti affini a quelli aquileiesi. I pezzi provenzali spiccano per una vivace fantasia decorativa che non ha confronti altrove (si pensi alle magnifiche cornici dei templi Gemini a Glanum (figg. 15 e 16) ([53])), carattere che i reiterati interventi urbanistici e architettonici augustei, la cui conseguenza è stata in genere di livellamento artistico, com'è il caso anche di Aquileia, non attenuano, anzi sembrano potenziare ([54]).

Nella formazione dell'arte gallo-romana è fondamentale la tradizione ellenistica della Narbonense, proprio per ragioni storiche ben più radicate che in Cisalpina, dove è solo conseguenza

([53]) A. von Gladiss, *Der « Arc du Rhône » von Arles*, « *RM* », 79 (1972), p. 69 ss., tavv. 47, 2, 48, 2; P. Gros, *Tradition hellénistiques D'Orient dans le décor architectonique des temples romains de la Gaule Narbonnaise*, in *La Gallia Romana* (Acc. Naz. Lincei, Quaderni, n. 198), Roma 1973, p. 171, tav. I, fig. 1.

([54]) Sull'intervento augusteo in Provenza cfr. Heilmeyer, *Kor. Normalkapitelle...*, cit., p. 106 ss.

della romanizzazione ([55]). Essa si è potuta meglio affermare anche per il fatto che la propaganda politica, che Roma persegue nelle colonie sin dal momento della loro deduzione con realizzazioni urbanistiche ed anche architettoniche, in Provenza è stata meno intensa (due sole fondazioni Aix e Narbona nel 122 e 118) e si è concentrata praticamente nella seconda metà del I sec. a. C. Sino allora la regione ha avuto modo di svolgere un linguaggio artistico proprio, rielaborando in maniera originale elementi elle nistici. Questo ne ha poi facilitato in età romana l'acquisizione di motivi e schemi ornamentali greco microasiatici anche con risultati di anticipazione rispetto al centro urbano ([56]).

Diversamente ad Aquileia. L'indirizzo medio italico perdura sporadicamente sino ad età giulioclaudia con caratteri spesso sciatti e freddi di tipico attardamento provinciale, mentre in Narbonense dove pure queste forme permangono sino a tutta l'età augustea, si esplicano in manifestazioni sempre vitali, certo

([55]) Sull'articolato problema della formazione e dello sviluppo dell'arte romano-provenzale si vedano oltre alle pagine dello Heilmeyer citate alla nota precedente, R. BIANCHI BANDINELLI, *Storicità dell'arte classica*, Bari 1973[3] p. 387 ss.; ID., *Roma. La fine...*, cit., p. 139 ss.; PICARD, *Glanum...*, cit., p. 111 ss.; ID., *Glanum et les origines de l'art romano-provençal, II, Sculpture*, « *Gallia* », 22 (1964), p. 2 ss.; F. BENOIT, *Recherches sur l'hellénisation du Midì de la Gaule*, Aix en Provence 1965. Per una analisi storico-economica del periodo che vede l'affermazione romana nella regione cfr. F. BENOIT, *La romanisation de la Narbonnaise à la fin de l'époque républicaine*, « *RStLig* », XXXII (1966), p. 287 ss.

([56]) Aspetti documentati nella architettura dalla scelta di partiti decorativi microasiatici nelle trabeazioni, che, come è stato rilevato riappaiono a Roma solo un secolo più tardi (STRONG, *Late Hadrianic...*, cit., p. 130 ss.; GROS, *Tradition hell...*, cit., p. 171 ss.), o di elementi strutturali orientali in alzati di monumenti come nell'arco di Orange, o, nella scultura, di anticipazioni stilistiche quali si evidenziano nei rilievi del monumento dei Giuli a Glanum e in quelli dell'arco di Orange. Esse « non sono in realtà "anticipi" ma permanenze ellenistiche,... e saranno, indipendentemente da ogni influsso narbonese..., riprese dalla scultura flavia e traianea », BIANCHI BANDINELLI, *Roma. La Fine...*, cit., p. 147.

non esenti da provincialismo, ma da un provincialismo che si eleva a fondamentale componente stilistica dell'arte locale.

Accanto all'indirizzo fin qui illustrato, ad Aquileia se ne individua un altro che si ricollega in un certo senso alla testa muliebre fittile che prima ho esaminato. Vorrei riportare un momento l'attenzione su quanto ho detto all'inizio, e cioè sulla possibilità di cogliere in Cisalpina, accanto ad una serie di espressioni architettoniche e plastiche medioitaliche, una serie senz'altro più ridotta di manifestazioni dell'ultimo ellenismo che sono dipendenti da Roma, dove nel II e I sec. a. C. è in atto un processo culturale e artistico che porta a scegliere il classicismo, come unica espressione dell'arte colta e ufficiale. E' probabile quindi che in provincia queste manifestazioni vadano collegate in genere a momenti di particolare rilievo politico e ad edifici simbolici della romanizzazione stessa, come appunto sembra attestare il Capitolium di Luni, edificato all'indomani della guerra coi Liguri e della deduzione della colonia, o il tempio di Civitalba, eretto dopo le definitive vittorie sui Galli ([57]).

Ad Aquileia le testimonianze di architettura monumentale informate a stilemi decorativi propriamente urbani non sono numerose, ma mi sembrano significative. Gli esempi più antichi sono da considerarsi due capitelli: uno ([58]) (fig. 12) è conservato

([57]) Sul tempio di Civitalba cfr. L. LAURENZI, *Il frontone e il fregio di Civita Alba - Bologna, Museo Civico*, « BArte », s. II, 7 (1927), p. 259 ss., in particolare 278; M. ZUFFA, *I frontoni e il fregio di Civitalba nel Museo Civico di Bologna*, in *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, III, Milano 1956, p. 267 ss.; M. VERZAR, *Archäologische Zeugnisse aus Umbrien*, in *Hellenismus in Mittelitalien. Kolloqium in Göttingen vom. 5. bis 9. Juni 1974*, Göttingen 1976, p. 122 ss. Il frontone e il fregio sembrano, alla luce di recentissime indagini, prodotto di influenza urbana, cfr. F. COARELLI, *La cultura artistica a Roma nel II e I sec. a. C.*, in *Atti dell'Incontro di studi sui caratteri dell'ellenismo nelle urne etrusche*, Siena 1976 (in corso di stampa), ed anche VERZAR, *Arch. Zeugnisse...*, cit., p. 124.

([58]) V. SCRINARI, *I capitelli romani della Venezia Giulia e dell'Istria*, Roma 1956, n. 2; F. RAKOB-W.D. HEILMEYER, *Der Rundtempel am Tiber in Rom*, Mainz am Rhein 1973, p. 28, tav. 33, 6.

al lapidario tergestino ma con ogni probabilità è pervenuto a questo Museo dalla collezione aquileiese Zandonati ([59]). L'altro (fig. 14) molto frammentario è al Museo di Aquileia ([60]). Questi due capitelli, di cui quello triestino ha sicuramente rispetto all'altro caratteristiche di maggiore antichità, si possono considerare direttamente ispirati a quel tipo che fa la sua apparizione a Roma sullo scorcio del II secolo nell'alzato del tempio Rotondo al Foro Boario ([61]) (fig. 18). L'Heilmeyer ha dimostrato che i capitelli in marmo pentelico, riferibili alla prima fase di questo monumento, sono stati portati dalla Grecia sbozzati, e rifiniti durante la posa in opera ([62]). L'importazione di pezzi lavorati o semilavorati inizia dunque circa un ventennio prima della data comunemente accettata, quella intorno all'80, quando con Silla alcuni capitelli dell'Olimpieion giungono a Roma per esssere impiegati nella decorazione del tempio di Giove Capitolino ([63]).

([59]) Il capitello, privo di provenienza, è del tutto estraneo al complesso del materiale tergestino, e sia storicamente che culturalmente di ben difficile inquadramento nelle manifestazioni architettoniche di questo centro che, a quanto attestano Artemidoro e Strabone (*CIL*, V, p. 53), era intorno al 100 un modesto villaggio carnico. Molto più facile che esso, con altro materiale architettonico, sia pervenuto al Museo dalla collezione aquileiese Zandonati. L'ipotesi non è tuttavia accertabile per ora.

([60]) Inedito.

([61]) RAKOB-HEILMEYER, *Der Rundtempel*..., cit., pp. 19-21, 23, tavv. 22, 23, 25, 26, 29.

([62]) RAKOB-HEILMEYER, *Der Rundtempel*..., cit. Il tempio Rotondo, già oggetto di uno studio di Strong e Ward Perkins (*The Round Temple in the Forum Boarium*, « *BSR* », XXVIII (1960), p. 7 ss.), è recentemente stato pubblicato nel modo più esaustivo anche per documentazione grafica da RAKOB-HEILMEYER, *Der Rundtempel*..., cit. Il Coarelli avanza l'ipotesi che esso sia dedicato ad *Hercules Olivarius* e sia da connettersi con Ermodoro Salamina, attivo a Roma nella seconda metà del II secolo (COARELLI, *L'« ara di Domizio Enobardo »*, cit., p. 336). Sulla figura e l'opera di questo architetto si veda inoltre P. GROS, *Hermodoros et Vitruve*, « *Mél* », 85, 1973, p. 137 ss.

([63]) HEILMEYER, *Kor. Normalkapitelle*..., cit., p. 34, nota 128; RAKOB-HEILMEYER, *Der Rundtempel*..., cit., p. 27.

I capitelli del tempio Rotondo sono eseguiti in due blocchi ed hanno caratteri compositivi e morfologici inconfondibili: kalatos pressochè cilindrico, abaco alto con cavetto a forte sguscio e breve tondino, duplice corona di foglie d'acanto che raggiunge in altezza la metà del kalathos, cauli colonniformi con scanalature verticali, da cui si staccano bruscamente volute a canale concavo con girali aggettanti, helices esili appiattite sul kalathos, piccolo calice protezionale, foglia di sostegno allungata fuoriuscente da un terzo caulo, grande fiore ovale con pistillo a pigna che insiste sul cavetto. L'acanto a lunghe foglie e aderente al kalathos per tre quarti, con margini frastagliati in minuti denti, scanditi a gruppi di tre da piccole ogive piriformi che accennano lo sviluppo dei lobi è di una forma morbida che in Grecia scompare prima della metà del I secolo, cedendo il posto a quella più asciutta che si incontra nei piccoli propilei di Eleusi ([64]). La diffusione del tipo è ridotta, pochi capitelli situabili all'inizio del I secolo: nei portici del piano della Cortina a Palestrina (fig. 17) dove è forse documentata la più antica redazione locale, nel tempio B di Largo Argentina, nella casa dei Grifi, nel tempio di Giove a Pompei, nella Basilica Emilia e nel Tabularium ([65]).

La presenza ad Aquileia di questo materiale che sembra affermarsi praticamente solo in ambiente urbano (due sole esemplificazioni per ora nel circondario laziale e campano) e che ha un arco cronologico ridotto, non è priva di rilievo. Ed è forse da ricollegare a qualche specifico intervento dell'attività coloniale romana nella zona. Soprattutto l'esemplare conservato nel lapidario di Trieste, databile probabilmente nel primo quarto del I secolo, mostra una notevole aderenza formale ai modelli urbani, forse anche perchè si è conservata la parte superiore più caratterizzante. Analoghi rispetto ai prototipi romani la costruzione in due blocchi, l'abaco alto con tondino insignificante, il tronco cilindrico del kalathos, le helices qui quasi atrofizzate, il tipo

([64]) RAKOB-HEILMEYER, *Der Rundtempel*..., cit., p. 28, nota 73.
([65]) RAKOB-HEILMEYER, *Der Rundtempel*..., cit., p. 28, tav. 34, 1-5.

dell'acanto, la forma della foglia che copre lo stelo del fiore e quella del fiore stesso che si indovina nella traccia della frattura.

Nel frammento aquileiese la struttura del caulo massiccio e rastremato all'estremità, sottolineato nel suo sviluppo verticale da profonde scanalature e chiuso da due modanature, di cui la superiore a echino pronunciato, e la tipologia delle foglie rigonfie alla base e solcate da scanalature assai profonde a ventaglio, trovano riscontro nei capitelli di Palestrina, in un pezzo sporadico dell'Antiquarium Comunale oltre che in quelli stessi del tempio Rotondo. Però, per una certa freddezza nell'esecuzione dell'ornato vegetale, il frammento non è probabilmente databile prima del secondo quarto del I sec. a. C.

Nella stessa linea culturale si inserisce molto più tardi il capitello riutilizzato come acquasantiera nel duomo di Grado [66] (fig. 19), collocabile nell'ultimo ventennio a. C. Questo capitello in marmo greco (è il più antico elemento architettonico in marmo presente ad Aquileia) denuncia di essere opera di maestranze locali per qualche durezza di intaglio dovuto a inesperienza nella lavorazione del nuovo materiale. E' forse il più raffinato esemplare corinzio canonico dell'Italia settentrionale in età augustea. L'acanto avvolge morbidamente il kalathos superandone la metà dell'altezza. I cauli obliqui a scanalature tortili e orlo liscio sostengono volute ed helices a canale lievemente concavo. L'acanto vicino a tipi del II triumvirato, ma molto più morbido, presenta nervature poco profonde nel corpo centrale della foglia e ampi solchi nei lobi articolati in cinque fogliette aguzze che si incrociano formando tre piccole ogive triangolari di effetto chiaroscurale. L'abaco ha un cavetto baccellato e un tondino a ovoli, e il suo fiore presenta nei pochi petali intatti un trattamento ad acanto. Un pezzo di questa qualità non solo dà la

(66) Scrinari, *I capitelli di Aquileia*, cit., n. 15; Heilmeyer, *Kor. Normalkapitelle...*, cit., p. 43, nota 180; P. Pensabene, *Considerazioni sul trasporto di manufatti marmorei in età imperiale a Roma e in altri centri occidentali*, « *Dialoghi di Archeologia* », IV (1972), p. 323.

misura dell'abilità tecnica raggiunta dalle maestranze locali intorno alla fine del secolo, ma può far concretamente ipotizzare l'attività di maestranze itineranti che portavano la tecnica dell'intaglio del marmo da Roma trasmettendola ai lapicidi indigeni. Da questo momento la produzione aquileiese si uniformerà definitivamente a quella centrale: il processo di adesione ai modelli urbani iniziatosi ben prima dell'età augustea si è concluso.

Laura Quaglino Palmucci

ARCHITETTURA FUNERARIA DELL'ASIA MINORE: RAPPORTI CON AQUILEIA

L'architettura funeraria di Aquileia può essere in prima approssimazione caratterizzata da particolarità morfologiche che ricorrono qui più frequentemente che altrove, vale a dire il volume cubico dell'ara-ossuario, elevata su di un basamento, ma soprattutto la sua terminazione a superficie conica. Dalle più semplici segnalazioni per ricordare il defunto, i « cippi », ai sepolcri recintati, ai mausolei isolati, tutti questi organismi così dissimili per proporzioni e concezione spaziale, riproducono la stessa partitura compositiva dei tre corpi sovrapposti apportando tuttavia alle parti costitutive variazioni sia concettuali che formali.

Tralasciando la trattazione delle steli e dei cippi, ci occuperemo degli organismi più specificatamente architettonici, quelli che sono definiti « mausolei ».

Si tratta di una tipologia funeraria particolare, connotante insieme al ricordo del defunto anche la sua passata posizione nel mondo dei vivi. Per raggiungere questo scopo si operava attraverso una qualificazione formale che fosse in grado di costituirsi come un riferimento visuale preciso, ed eventualmente di prevalenza, sia nella teoria dei sepolcri ai lati delle vie suburbane, che nell'isolamento del proprio possesso fondiario. Ne derivava come preminente l'evidenza dell'elemento terminale (1).

(1) Tale emergenza visiva doveva imporsi con una notevole pregnanza percettiva, tanto che ancora alla fine del VI-inizio VII secolo un edificio cuspidato, tipo il Mausoleo da Fiumicello, è posto a connotare simbolicamente la città di Aquileia. Infatti si è ipotizzato nella relazione esposta in questa stessa sede da S. Tavano che una delle formelle appar-

Ad Aquileia alcuni resti ci attestano la presenza di sepolcri particolarmente importanti sulla Via da Aquileia a Terzo, nella Necropoli di levante ed in alcuni fondi fuori città (2). Componendo le rovine con le notizie se ne è potuta tracciare la tipologia nelle parti essenziali.

Generalmente dentro ad un'area sepolcrale (locus) recintata da un basso muro con copertina (maceria) era sistemata l'ara-ossuario. Un unico esempio (Tomba degli Statii) (3), riporta, nel fronte verso strada, una balaustrata di tipo molto ricco a pilastrini scolpiti e disposti di spigolo; di norma alle estremità del recinto erano situate due are per le offerte (fig. 2). L'ara-ossuario, come si può ricavare anche dai numerosi esempi minori ora al Museo, era elevata su di un basamento gradinato e terminata di regola da una copertura cuspidata che ne proteggeva l'incasso superiore per le ceneri. Le dimensioni complessive variano fino a raggiungere per l'ara di Quinto Etuvio Capreolo gli otto metri; in altri casi ancora il semplice dado riproducente l'ara veniva conformato secondo criteri imitativi che si riferiscono piuttosto all'edicola templare. Così nel sepolcro di Publius Postumius Hilarius, dove dal dado affiorano negli spigoli due paraste ed

tenenti alla cattedra eburnea di Grado e rappresentanti la storia di S. Marco, ora smembrate tra vari musei, sia stata eseguita ad Aquileia dopo l'invio della Cattedra da Alessandria intorno all'anno 630. Tale formella rappresenta S. Marco che giunge ad Aquileia e pur essendo, rispetto alle altre, di misura pertinente, è differente come esecuzione; si tratterebbe di una replica locale da sistemarsi nella Cattedra appena giunta in dono. Sulle formelle della storia di S. Marco cfr. W.F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike un des frühen mittelalters*, Mainz 1952, p. 17, 101, n. 237.

(2) Sui monumenti sepolcrali aquileiesi in genere si veda: A. MANSUELLI, *Monumenti a cuspide e cippi cuspidati*, in « Aquileia Nostra », 1958, coll. 18-21; G. BRUSIN, *Aquileia e Grado*, Padova 1964; in particolare G. BRUSIN-V. DE GRASSI, *Il Mausoleo di Aquileia*, Milano 1956.

(3) G. BRUSIN, *Nuovi monumenti sepolcrali di Aquileia,* Venezia 1941, pp. 8-24.

anteriormente due colonne ad incorniciare la conchiglia con i ritratti dei defunti. Ed ancora nell'ara di Gaius Oetius Rixa, che può essere considerata una rappresentazione ridotta di scala del monumento cuspidato (4).

Infine l'edicola può assumere la conformazione più libera di struttura a giorno ipostile, coronata da tetto cuspidato. Riportano questa soluzione il sepolcro dei Curii e un grande edificio funerario ritrovato presso Fiumicello, ora ricomposto in Aquileia sulla Via Giulia Augusta e possiamo avanzare questa tipologia anche per il sepolcro degli Iulii presso la Via Annia e per altri frammenti marmorei ora al Museo.

Il sepolcro dei Curii (5), ora ricomposto al Museo, presentava in luogo dell'ara un'edicola a giorno poggiante su uno zoccolo cilindrico e costituita da tre colonne joniche sostenenti la copertura cuspidata a tre faccie concave. L'edicola doveva a sua volta, in origine, essere innalzata su di un elemento di base, ora scomparso. All'interno di essa trovava posto la statua del defunto, comunque non quella ora collocatavi (fig. 1).

Più complesso era il grande Mausoleo presso Fiumicello (6), che in altezza raggiungeva i diciotto metri ed offriva un'ara rettangolare, sovrapposta ad un basamento e sormontata da una edicola a pianta rotonda, ipostile, racchiudente la statua del defunto; la copertura era conica. L'ara era divisa in due registri: quello inferiore doveva contenere l'iscrizione, quello superiore un motivo decorativo architettonico di tre arcate con protomi taurine appese a ghirlande, una cornice era posta a coronare il tutto. La cella circolare, a sei colonne corinzie, era nobilitata nel tetto da squame e in sommità, probabilmente, da una pigna (fig. 3).

(4) Per l'ara di Q. Etuvio Capreolo, ora al Museo, si veda G. Brusin, *Aquileia e Grado*, cit., p. 208. Per il sepolcro di P. Postumio Hilario: G. Brusin, *Gli scavi di Aquileia*, Udine 1937, pp. 197-203. Tra gli altri esempi di monumenti funerari conservati al Museo, due in particolare riportano simbilmente lo schema a frontoncino sostenuto da colonne.

(5) G. Brusin, *Aquileia e Grado*, cit., p. 220.

(6) G. Brusin-V. De Grassi, *Il Mausoleo*, cit.

Già Mansuelli ([7]) aveva posto in relazione questi organismi architettonici con tutta una produzione di manufatti a dimensione minore: are-cinerarie, steli, cippi funerari, presenti nella valle padana. Relazione che si poteva cogliere non solo nelle forme più appariscenti della terminazione cuspidata, ma anche nella composizione stessa delle parti strutturali (basamento, ara, cuspide), nelle proporzioni che esse istituivano fra di loro e col tutto ed infine nella sistemazione della partitura decorativa (defunto nella conchiglia ed epigrafe sottostante). Lo studioso aveva soprattutto evidenziato come i Mausolei aquileiesi, nel caso degli ultimi due qui trattati, avessero acquistato una entità architettonica più definita rispetto agli altri manufatti, dominati da una rappresentazione scultorea bidimensionale. Altri studiosi hanno infine riferito questa elaborazione più complessa di spazi al mondo ellenistico, la cui conoscenza si diffuse proprio in questo arco di tempo, la prima età imperiale, nell'occidente in collegamento con l'espansione territoriale dell'impero.

In questa sezione temporale infatti, più puntualmente a cavallo tra il I secolo avanti e il I secolo dopo Cristo, parecchi riscontri formali colla tipologia presente ad Aquileia possono essere colti nella produzione funeraria dell'Occidente; per rimanere nella padana, più che gli scarsi resti di Pola, Altino, Modena, Bologna e Reggio Emilia, è significativa la testimonianza di Sarsina ([8]), che nell'edificio funebre di Aulus Murcius Obulaccus ripropone i tre corpi struttivi del basamento, dell'edicola prostila e della cuspide primidale a spigoli curvi, caratterizzanti

([7]) G.A. MANSUELLI, in *Studi in onore di Calderini e Paribeni*, Milano 1957, pp. 365-385; e *Monumenti a cuspide e cippi cuspidati*, cit.

([8]) Sul monumento da Maccaretolo presso Bologna si veda G.A. MANSUELLI, *Il Monumento funebre di Maccaretolo*, « Archeologia Classica », IV (1952), pp. 60-71, dove l'autore istituisce confronti con gli edifici di Sarsina, Aquileia e con quelli micro-asiatici. Sui Mausolei di Sarsina cfr. S. AURIGEMMA, *Mausolei di Sarsina a guglia piramidale*, « Palladio », 1937, pp. 41-52; e *I monumenti della necropoli romana di Sarsina*, « Bollettino Centro Studi per la Storia dell'Arch. », n. 19, Roma 1963.

la morfologia di Aquileia, seppure nella variante della trattazione dell'edicola. In questo caso non si tratta della ripetizione dell'ara ma di quella di una struttura pressoché sacrale, con la simulazione del tempio « prostilo » ottenuta mediante la facciata a falsa porta d'accesso e il pronao a due colonne. In un'altra struttura funebre sarsinate, il Mausoleo di Asfionio Rufo la cella templare non è più simulata ma è una vera edicola prostila tetrastila, benché non agibile.

Altri accostamenti possono essere ritrovati con i sepolcri ad « ara » diffusi nella prima età imperiale oltre che nell'Italia del centro-sud al Agrigento (Sepolcro di Terone), Pompei (tra i tanti il sepolcro degli Istacidii), a Benevento, Ostia, Cassino, Sepino, Isernia, anche nelle regioni colonizzate durante il I secolo a. C. quali la Narbonese, la Gallia, il Norico (9).

La tipologia a basamento, edicola, terminazione cuspidata è infine ancora più riccamente illustrata oltre che dall'isolato e più tardo Monumento dei Secundini di Igel, nelle zone costiere del mediterraneo sud-occidentale: in Spagna (Tarragona, Ampurias, Gerona, Alicante) (10); ma soprattutto nelle zone costiere

(9) Sui monumenti ad « ara » si veda F. COARELLI, *Su un monumento funerario romano nella Abbazia di S. Giuglielmo al Goleto*, « Dialoghi di Archeologia », I (1967), pp. 46-71. Per un discorso sulle derivazioni e sul « ritardo » di questi organismi manifestato soprattutto nell'apparato decorativo si veda: M. TORELLI, *Monumenti funebri romani con fregio dorico*, « Dialoghi di Archeologia », II (1968), pp. 32-54. Per Pompei in particolare oltre a F. MAZOIS, *Les ruines de Pompeis*, Paris 1824, vol. I, tavv. 22, 24, 27; si veda R. PANE-A. DE FRANCISCI, *I Mausolei romani di Campania*, Napoli 1957. Per gli altri paralleli si veda tanto S. AURIGEMMA, su « Palladio », cit. che G.A. MANSUELLI su « Archeologia Classica », cit. I riferimenti ai monumenti cuspidati del Norico sono contenuti in G. PICOTTINI, *L'influenza di Aquileia sull'arte sepolcrale del Norico Mediterraneo*, in « AAAd », IX (1976), pp. 141-151.

(10) Riguardo ad Igel (Treviri) cfr. H. DRAGENDORF-E. KRÜGER, *Das Grabmal von Igel*, Trier 1924. Per i monumenti spagnoli cfr.: R. MENDEZ PIDAL, *Historia de Hespaña,* Madrid, 1935, tomo II, pp. 648-652; per la Tarragona J. PUIG Y CADAFALCH-A. DE FALGUERA-J. GODAY, *L'architectura Romanica a Catalunya*, Madrid 1950; per i rapporti tra gli organismi spa-

dell'Africa del Nord in Mauretania, Numidia, Africa Proconsolare e Tripolitania; dove si caratterizza particolarmente per lo sviluppo verticale che l'avvicina in certo modo all'obelisco ([11]). In altri casi, meno assimilabili alle torri, l'edicola sovrastante il basamento suggerisce quasi il tempio « in antis » terminato spesso da una copertura cuspidata (Maktar, Djemila, Gasr el Duirat), o da frontoncini (Madauria, Sétif, Souma Ras el Aioum, Henchir Zouhra), più raramente curvi (Kasr el Ahmar, Kasr Tenacef). A volte la copertura piramidale è la terminazione di un organismo cubico massiccio, voltato a botte internamente (Lambese-Mausoleo di Flavius, Tipasa, Medinat Achelaf, Akbou, Taguemont, Ahit Bou Madhi). Più raramente la cuspide è situata sull'edicola colonnata a giorno (Ghirza, Souma Djazza).

In realtà quasi tutti questi esempi, portati a sostanziare la diffusione della tipologia a torre cuspidata nelle zone occidentali dell'impero, sono più assimilabili concettualmente alla categoria delle steli funerarie che non a quella del « monumentum » in senso architettonico. Della stele ripetono in grande — e con soluzioni variate — la funzione: convergere l'attenzione del passante sull'oggetto e quindi sul personaggio defunto. Il più delle volte infatti la costruzione non è praticabile, lo zoccolo, anche

gnoli e quelli mediterranei si veda E. CID-PRIEGO, *El sepulcro de torre mediterraneo y suis relaciones con la tipologia monumental*, « Ampurias », XI, Barcellona 1949, pp. 91-126.

([11]) Ricordiamo, per il tipo ad obelisco, particolarmente Ghirza, Bir Gabira, Uadi-el-Merdum, Uadi Messuèggi, Uadi Migdal, Uadi Nfèd, trattate, con istituzioni di confronti, da G. BAUER, *Le due necropoli di Ghirza*, « Africa Italiana », 1935, pp. 61-78. Riguardo ai monumenti africani in genere si veda: per Maktar e Gasr el Durat R. ROMANELLI, « Enciclopedia Classica », sez. III, vol. X, tomo VII (1970), p. 269 ss.; per i monumenti della Tripolitania R. BERTACCINI, *Scavi e rinvenimenti in Tripolitania*, « Africa italiana », 1929, p. 107 ss. e I. GENTILUCCI, *Resti di antichi edifici lungo l'Uadi Soffegin*, « Africa italiana », 1933, pp. 172-187. Per i monumenti della Mauretania, Numidia e Africa Proconsulare G. GSELL, *Les monuments antiques d'Algerie*, Paris 1901, vol. II, pp. 38-99.

se vuoto, non ha alcuna altra funzione che quella di supporto dell'edicola superiore. Le funzioni sepolcrali sono generalmente assunte da un sotterraneo nel quale trovano posto i corpi o le ceneri.

Per questa serie di ragioni i monumenti cuspidati sono stati avvicinati alla tipologia romana del « trofeo », del quale un esempio è il Tropaeum Alpium di Augusto a La Turbie, costituito da un basamento cubico e un'edicola ipostile di pianta circolare con una terminazione probabilmente cuspidata.

Si potrebbero ancora aggiungere altri richiami ad edifici orientali coevi come la memoria di Gaius Memmius a Efeso, di destinazione incerta (Tomba o monumento pubblico?), che presenta un dado inferiore e un'attica superiore, il tutto elevato su un basamento gradinato e coperto probabilmente da un tetto a piramide. Ancora ad Efeso un edificio ottagonale, a Termessos una piccola rotonda, (fig. 4) a Mileto il Trofeo nel Porto ([12]).

Ricercando le origini di tale schema compositivo cupsidato, si è già ipotizzata una sua derivazione dall'oriente-ellenistico, prendendo l'avvio da un'opera del tutto eccezionale come il Mausoleo di Alicarnasso. Tuttavia non si dimentichi che certe suggestioni formali, intendo lo schema cuspidato, possono essere state con più facilità filtrate dal mondo etrusco; si pensi all'evidenza visiva conferita dalla terminazione conica nei tumuli o dal coronamento « a campana » nelle tombe a « cubo » di Bieda, San Giuliano, Sovana ([13]).

([12]) Il monumento di Gaius Memmius è studiato da A. BAMMER, *Die Geschichte der Grabung*, e W. ALZINGER, *Kunstgeschichte Stellung*, ambedue in « Forschungen in Ephesos », Ost. Arch. Inst. in Wien, Band VII, Wien 1971. Il discorso sul singolo monumento viene ampliato istituendo confronti con altri « trofei » o monumenti coevi. Per le altre notizie si vedano: J. KEIL, *Ephesos*, Wien 1964, p. 35 ss.; G. KLEINER, *Die Ruinen von Milet*, Berlin 1938; K. LANCKORONSKY-G. NIEMANN-E. PETERSEN, *Städte Pamphilyens und Pisidiens,* Wien 1890-92, Band II, tav. XVII.

([13]) Å. ÅKERSTRÖM, *Studien über die Etruskischen Gräber*, in « Acta Instituti Romani Regni Sueciae », III, Uppsala 1934, pp. 94-107.

In verità il mondo greco e specialmente quello micro-asiatico fu ispirato per le tipologie sepolcrali da un profondo e intimo raccoglimento sacrale più che dalla esaltazione del personaggio, riferita al mondo dei vivi.

Per avvicinare la produzione dell'Oriente è necessario in primo luogo ricordare che nelle zone asiatiche, legate alla antica tradizione di sacralità dei personaggi più importanti, si desiderò affermare nelle memorie sepolcrali soprattutto il carattere eroico e religioso ([14]). In Occidente l'influenza di tale linea di pensiero portò più tardi alla progressiva divinizzazione degli imperatori romani, nelle sue diverse forme; ma in oriente si giocò sistematicamente sulla ambiguità interpretativa nella concezione formale dell'edilizia funeraria, anche per i semplici privati.

Il mondo greco fu generalmente meno rivolto alla sistematica divinizzazione, tipica delle vecchie dinastie micro-asiatiche. Tuttavia questo orientamento non può essere generalizzato perché proprio nella Jonia e zone limitrofe, dove più forte era l'influenza greca, la divinizzazione del defunto viene esemplata nella composizione templare di alcune memorie sepolcrali. Così i grandi Mausolei di Alicarnasso, di Belevi presso Efeso ([15]), pur non riproducendo puntualmente lo schema del tempio periptero, ne suggeriscono la dignità monumentale mediante strutture ipostili grandiose. Purtroppo, date le condizioni attuali di rovina degli organismi, non possiamo che prendere atto delle tentate ricostruzioni; resta comunque accertato nella Licia, regione

([14]) Basti ricordare a questo proposito le monumentali e suggestive realizzazioni sepolcrali frigie, scalpellate nella roccia, come la Tomba di Re Midas, cfr. C.H. EMILIE HASPELS, *The Higllands of Phrygia*, Princeton 1971, 2 voll. Riccamente illustrati.

([15]) A. VON GERKAN, *Grundlagen fur die Herstellung des Mausoleus von Halicarnassos*, « Mitt. des deut. Arch. Inst. Römische Abteilung », 1965, p. 217 ss.; G. RODENWALDT, *Mausoleum von Belevi*, « Jahrbuch des Deutschen Arch. Institut », LXI-LXII (1946-47), p. 38 ss. La eccezionale importanza del sepolcro pare confermata da ipotesi formulate recentemente dagli studiosi occupati negli scavi, queste vedono l'attribuzione del complesso funebre ad Antioco II, morto nel 29 a. C.

costiera a Sud-Ovest dove sono rimaste più numerose le testimonianze di Tombe relativamente antiche, l'uso dal V e IV secolo avanti Cristo fino all'età ellenistica del tipo a schema templare « in antis » ([16]).

Sulla tradizione funeraria locale, rappresentata per la Licia dalle Tombe-casa e dal Sarcofago innalzato su pilastro, si inserisce dopo il V secolo una trasformazione che evolve verso forme templari. Si tratta di una elaborazione formale più complessa, partecipe del gusto greco-ellenizzante, penetrato attraverso la costruzione di alcuni monumenti decisamenti importanti come quello delle Nereidi di Xanthos, l'Heroon di Lymira e quello di Trysa-Gölbahçe ([17]). Dopo questa data (400 a. C.) le facciate anteposte al vano scavato nella parete rocciosa degli organismi rupestri riproducono frequentemente una facciata ipostile a frontone, ugualmente ricavata con un lavoro di scalpello, esemplata dagli edifici isolati costruiti in legno o marmo; questo fa pensare che molti fossero anticamente i sepolcri costruiti in marmo, appunto del tipo templare, distrutti per recuperarne il materiale.

Il trasferimento del modello sul materiale litico si attua isolando la facciata dalla circostante parete grezza con una incisione-cesura ed intervenendo sulla prima per plasmarla verosimilmente a quelle in marmo e legno. L'imitazione si spinge a

([16]) Si vedano le descrizioni dei viaggiatori, ancora oggi utilissime, per il materiale iconografico: C. TEXIER, *Description de l'Asie Mineure*, Paris 1839 e l'*Universe pittoresque: Asie Mineure*, Paris 1862; C. FELLOWS, *An account of discoveries in Lycia*, London 1840; E. PETERSEN-F. VON LUSCHAN, *Reisen in Lykien*, Wien 1889 specialmente alle pagine 95-113; O. BENNDORF-G. NIEMANN, *Reisen in Lykien und Karien*, Wien 1884.

([17]) P. DEMARGNE, *Fouilles de Xanthos*, tome II « L'Acropole Lycienne », Paris 1963; tome III « Les monument des Néréides », Paris 1969; tome V « Les tombes de Xanthos », Paris 1974; G. NIEMANN, *Das Nereides Monument in Xanthos - wersuch einer Wiederherstellung*, in « Jar. Öst. Arch. Inst », Wien 1921. O. BENNDORF-G. NIEMANN, *Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa*, Wien 1889.

ripetere gli elementi che caratterizzano la partitura costruttiva: colonne, trabeazioni, testate di travi ed anche gli stilemi decorativi del modello. Così viene suggerita l'edicola templare « in antis » attraverso l'applicazione canonica dell'ordine: due colonne tra le ante sostengono la trabeazione, fregio dorico e frontone sormontato da acroterio a palmetta in una tomba presso Kaunus. La stessa partitura costruttiva, ma capitelli jonici ed interpretazione più libera degli stilemi propri dell'ordine jonico compaiono in un gruppo di tombe presso Telmessos (ora Fethiye), tra le quali il noto sepolcro di Amyntas (IV sec. a. C.), ed ancora a Kaunus. Ad Antiphellos l'intera edicola è ricavata scavando un blocco roccioso ed infine si possono ancora ricordare gli esempi di Tlos, Kyanae (ora Dodurgar), Bubon (figg. 5, 6, 7).

Dove il modello sembra essere stato invece l'edicola-casa, o la costruzione domestica in genere, l'intelaiatura lignea di travi e pilastri con pannellature riquadrate di chiusura viene riprodotta con meticolosità. Così si fanno affiorare le testate sporgenti delle travi di controventatura e l'aggetto dell'orditura del finto tetto piano a dormienti, ricoperto di argilla battuta. Questa tipologia, ritenuta più primitiva, viene illustrata dai numerosi esempi di Myra, ora Demre (fig. 8), Pinara (Minara) — dove si trova anche la trasposizione rupestre della facciata di un sarcofago a copertura ogivale, ed ancora a Telmessos, Aricanda (ora Üzümlü), Lymira, Tlos, Phellos, Hoiran.

Tombe rupestri si trovano ancora in discreto numero anche nelle vicine regioni della Caria, Frigia, Pisidia e nella più lontana Cilicia, facente geograficamente già parte della Siria. Ricordiamo in queste zone gli esempi di Termessos in Pisidia, Ura e Korikos in Cilicia.

Naturalmente è anche molto diffusa la tipologia più semplice a piccole grotte — si pensi a Pinara e Tripolis — a volte evidenziati da una archeggiatura in vista, chiusa da una transenna come a Sagalassos in Pisidia ([18]).

([18]) Per queste regioni oltre ai già noti O. BENNDORF-G. NIEMANN, *op. cit.*; K. LANCKORONSKY-G. NIEMANN-E. PETERSEN, *op. cit.*; anche

Un riflesso della grande diffusione nel mondo micro-asiatico dei sepolcri rupestri con facciata templare è la presenza in Etruria di edifici analoghi. Gli esempi di Sovana (Grotta Ildebranda, Grotta Pola) e di Norchia (Tomba Lattanzi, Tomba Dorica) ripropongono il modello del Tempio etrusco a colonnato anteriore e grande tetto, ma sostanzialmente ripresentano con forme locali gli schemi a facciata ipostile prima citati in Asia minore ([19]).

Questa serie di richiami, riferiti interamente agli organismi rupestri, può sostanziare in realtà le scelte formali di tutta l'edilizia funeraria micro-asiatica. Quest'ultima infatti può essere letta solamente sugli edifici rimastici: quelli rupestri; conservati perché il materiale di cui erano costituiti, evidentemente irricuperabile, non poté essere asportato, ma riproducenti sostanzialmente le stesse partiture formali presenti negli organismi costruiti in marmo, distrutti o smembrati irreparabilmente in età medioevale per ricavarne elementi da costruzione già lavorati o bruciati nei forni per ottenerne calce.

Una città particolarmente fortunata per la conservazione dei sepolcri è Hierapolis di Frigia (ora Pamukkale), dove una Missione archeologica italiana ha compiuto scavi e restauri ([20]). La

J. Keil-A. Wilhem, *Monumenta Asiae Minorae Antiquae*, Mancester 1931, 3 voll.

([19]) G. R●si, *Sepulcral Architecture as illustradet by the rock facades of Central Etruria*, in « The Journal of Roman Studies », XV (1955), part. I, pp. 1-59 e Å. Åkerström, *op. cit.*, pp. 94-104, 104-107 sui collegamenti col mondo micro-asiatico.

([20]) Per notizie sulla città si vedano: C. Humann-C. Cichorius-W. Judeich-F. Winter, *Altertümer von Hierapolis*, in « Jahrbuch des Deut. Arch. Inst. », Berlin 1898; P. Verzone, *La campagna di scavo a Hierapolis di Frigia*, in « A.S. Atene », n.s. XXIII-XXIV (1961-62), p. 636 ss. e *L'urbanistica di Hierapolis di Frigia*, estratto da « Atti XVI Congr. St. Arch. », Atene, 1969, (in corso di pubblicazione). Sulla necropoli si vedano inoltre: F. Pennacchietti, *Nuove iscrizioni di Hierapolis di Frigia*, in « Atti Acc. Scienze », Torino, 101 (1966-67), p. 294 ss.; E. Scneider Equini, *La Necropoli di Hierapolis di Frigia*, in « Acc. Naz. Lincei », Misc. vol. 1-2, XLVIII, Roma 1972, pp. 95-142. Dall'esame epigrafico la più antica utilizzazione a sepoltura risulta nella zona collinare a nord-est,

città sorge su di un terrazzamento di travertino originato dall'evaporazione di una sorgente di acqua termale satura di calcare che si è depositato in concrezioni famose già nell'età classica. La presenza in sito di questo materiale particolarmente economico ha orientato le maestranze verso la costruzione di apparecchi murari a grossi blocchi calcarei, messi in opera con facilità ed economia. Il recupero di tale materiale non ebbe alcun interesse per i ricercatori che al contrario approfittarono dei sepolcri di marmo e dei sarcofagi, fatti a pezzi e avviati alle calcare.

La natura del materiale quindi ha contribuito alla conservazione di grande parte delle tre vaste Necropoli che si estendono fuori le mura cittadine, ai lati della via principale verso Nord e verso Sud, e sulle pendici della collina verso Est. Si è fin'ora esplorata sistematicamente la prima zona.

Dall'epoca della fondazione cittadina, il II sec. a. C., fino all'età di Augusto i sepolcri ebbero di preferenza la forma a tumulo, tipologia molto comune in tutta l'Asia Minore e la Tracia nell'arco di tempo che si conclude — con apparizioni sempre più rare — in età imperiale avanzata. Le altre sepolture ripetono in forma schematica tipologie già in uso in Asia Minore ed affermano in modo inequivocabile la loro discriminazione dai tipi cuspidati occidentali.

intorno all'età repubblicana; contemporaneamente sorgono presenze importanti ai lati della strada fuori città a nord e a sud, in età tardo ellenistica (tumuli) ed augustea (Mausoleo A. 29); in seguito inglobate nella espansione cittadina della fine del I secolo, conseguente ai lavori di riedificazione successivi al terremoto dell'età neroniana. La presenza maggiore di sepolcri, nella zona nord, si situa dopo la seconda metà del II secolo e nel III secolo soprattutto. Nel IX e X secolo la città è ancora fiorente, ma le sepolture si collocano di preferenza intorno e dentro alle aree ecclesiastiche.

Si tratteranno qui in particolare, tra le trecento e più tombe della Necropoli Nord, quelle indagate a fondo dalla Missione Archeologica italiana, cioè un gruppo di Tombe denominate A, circa una trentina, che raccolgono all'interno una varietà tipologica completa. La trattazione di esse è prevista di prossima pubblicazione.

In età tardo-ellenistica e soprattutto all'inizio di quella romano-imperiale la tipologia più diffusa a Hierapolis è quella ad edicola e frontone. Alcune sono dotate di un basamento sottostante ad uso di sepolcreto sotterraneo; in altri casi, nella zona collinare, l'edicola era abbassata e parzialmente estesa nella retrostante roccia.

Tra i tanti esempi, se ne possono citare due: il primo (Tomba n. A. 8), dotato di iscrizione, può farsi risalire alla seconda metà del I sec. d. C., ma è parzialmente affondato nel calcare fino all'architrave della porta e quindi poco leggibile; il secondo (A. 20), a lato della strada, può essere ritenuto più antico, ben conservato anche se una serie di sepolcri si è addossata successivamente modificandone l'impianto originario (fig. 9). Questo prevedeva una edicola circondata da un sedile modanato, elevato con due massicci gradini su un podio di proporzioni pressocché cubiche, ora completamente interrato. Tale podio conteneva una altra camera funeraria con ingresso posteriore, chiusa come la superiore da una porta in pietra. Due ordini di tre letti funerari erano previsti nell'edicola, un ordine di tre letti nel podio. La facciata prospicente la strada era inquadrata da due lesene fortemente aggettanti e rastremate verso l'alto, sostenenti il frontone. Quest'ultimo costituiva a sua volta l'appoggio, insieme a quello posteriore, delle lastre di copertura del tetto, modanate nella pietra in modo da sovrapporsi con un dente le une alle altre per assicurare la impermeabilità della copertura.

L'accurata esecuzione dell'apparecchio murario, a corsi alternati alti e bassi imitanti i « diatomi », la finezza dei profili del sedile e delle modanature di tipo dorico dell'ordine, il disegno rastremato dell'apertura della porta e la sua profilatura ansata concorrono a suggerire la datazione dell'inizio del I sec. d. C., confortata dal leggero affossamento rispetto al livello stradale domizianeo.

In altri casi ancora il sepolcro aveva più semplicemente il carattere di basamento per innalzare il sarcofago soprastante, tipologia largamente predominante in età imperiale avanzata, ma

già presente nel I sec. a Hierapolis nelle forme di edicola (A. 3) e di podio massiccio. Di quest'ultima ci è pervenuta una rara testimonianza in quanto si tratta di un sepolcro marmoreo che, inglobato nell'ampliamento cittadino della fine del I sec. d. C., fu preservato dalla distruzione completa — per fare posto al nuovo quartiere abitativo — a causa dell'eccezionalità del momento e del personaggio a cui era dedicato. Il sepolcro-Mausoleo (A. 29) è tuttavia molto rovinato e non è più riconoscibile se non in un dado massiccio, entro un recinto, che conserva resti di rivestimento marmoreo ed alcuni frammenti del sarcofago sovrastante recante la scena dell'incoronazione di Augusto. Tale sarcofago doveva essere circondato ed evidenziato da una edicola templare ipostile.

La tipologia funeraria del sarcofago « esaltato » richiede una più puntuale trattazione. Il sarcofago, come è noto, consentiva su un apposito letto forato il rapido dissolvimento dei corpi ed eventualmente la sostituzione nel tempo di essi; tale sepoltura ebbe sempre la preferenza nelle pratiche funerarie dell'oriente.

Il sarcofago stesso si prestava ad una esaltazione del personaggio inumato e ne fanno testimonianza i grandi sarcofagi dei Re siriani ora al Museo di Istanbul. Ma oltre a questi casi di eccezionale dignità, l'inumazione entro pregiati sarcofagi marmorei ebbe sempre il significato di eroicizzare il defunto, e come tale rimase in uso a lungo, imponendosi per i personaggi più importanti anche nell'Occidente.

A questo punto un raffronto con Aquileia può essere significativo poiché il numero dei sarcofagi rinvenuti, si pensi a quelli messi in luce nel sepolcro dei Trebii presso la Via Annia, è relativamente esiguo per una città che era come importanza, la tredicesima dell'impero. Questa sepoltura ([21]) prevedeva entro il

([21]) L'inumazione ad Aquileia diviene pratica funeraria comune solo nel II secolo d. C. cfr. G. Brusin, *Nuovi monumenti*, cit., pp. 35-48. Va inoltre osservato che i sarcofagi conservati al Museo sono in numero irrilevante rispetto ai cippi funerari ed alle are.

recinto nove sarcofagi sistemati in epoche successive. Quelli più bassi, a coperchio piatto di tipo romano, risalgono al III sec., gli altri ne comprendono due con coperchio a doppio spiovente e acroteri angolari, in marmo greco, che riproducono sui lati una decorazione sintetizzata di ghirlande appese a bucrani e rosette intermedie di tipo orientale. Si tratta secondo il Brusin di una produzione locale, benché modellata sul tipo micro-asiatico che conobbe una grande esportazione tra il II e il III sec. d. C.

In medio-oriente invece la diffusione dei sarcofagi fu grandissima. Partendo dalla zona della loro massima consistenza già in età arcaica, la Licia e regioni confinanti, si possono identificare le linee di sviluppo compositivo di tale organismo funerario.

Sarcofagi elevati su podi pieni, gradinati, l'ultimo gradino modellato a formare sedile, oppure elevati su una struttura agibile, destinata anch'essa a sepoltura (hyposórion) sembrano essere in Licia una forma consueta di sepoltura già dal IV secolo a. C. (si pensi all'esempio di Xanthos, monumento a lato di quello delle Arpie risalente appunto a quell'epoca). Tra il II e il III sec. d. C. li troviamo diffusi lungo tutte le regioni della fascia costiera meridionale. Nella Pisidia, a Termessos, un esempio importante è il sepolcro di Agathemeros (fine del II sec. d. C.), costituito dal sarcofago elevato su un gradino-sedile a sua volta appoggiato su un podio massiccio sovrastante quattro gradini (fig. 10). Ricordiamo ancora nella Pamfilia Sagalassos, Selge, Kremna; nella Cilicia: Korokos; nella Licia: Sidyma, Minara, Kekova, Kyanae, Xanthos (fig. 11), Lymira. Negli ultimi tre esempi citati è importante rilevare come il podio si sia sviluppato in altezza ed abbia assunto le sembianze di una edicola, con le stesse connotazioni delle edicole rupestri, riproducente anche nella funzione la camera funeraria ([22]).

([22]) Si vedano E. PETERSEN-F. VON LUSCHAN, *Reisen*, cit.; O. BENNDORF-G. NIEMANN, *Reisen*, cit.; K. LANCKORONSKY-G. NIEMANN-E. PETERSEN, *Städte*, cit.; inoltre P. DEMARGNE, *Fouilles de Xanthos*, I, « Les piliers », cit., p. 47 ss. e soprattutto V, « Les tombes », cit., p. 21 ss. A. MACHETSCHEK, *Die Necropolen und Grabmäler in Gebiet von Elaiussa Sebaste und Korikos*, Öst. Arch. D.W, Wien 1967, solo alle tavole 14-16.

Si è così innestata una tipologia più complessa che ritroviamo ancora in Cilicia a Kanytelleis, in Pamfilia a Perge e che verificheremo infine come preminente nella edilizia funeraria di Hierapolis in Frigia.

Un'altra variazione della tipologia a sarcofago innalzato è rappresentata dalla strutturazione ad esedra rettangolare della platea di appoggio, che coronata da un ultimo gradino riproducente il sedile dai piedi a zampa leonina, sostiene uno o più sarcofagi disposti a triclinio. Si pensi agli esempi di Hierapolis (A. 15), Kyanae, Sura, Idebessos, risalenti in genere all'età media-imperiale.

La tipologia del podio sostenente il sarcofago ripropone a Hierapolis — dove si è detto è largamente predominante sulle altre — la simbologia dell'altare funerario (*Bomós*) a cui fa riferimento anche la dedicazione epigrafica ([23]). Quest'ultima precisa che alla sepoltura del proprietario era riservato il sarcofago, mentre i parenti trovavano posto in altre inumazioni nel recinto oppure, più frequentemente, nel sepolcreto praticato dentro il podio. Le dedicazioni non chiariscono la tipologia delle architetture funerarie, bensì riportano genericamente i vocaboli « Bōmós », « Heroon », « Mnēmeion », designando tuttavia con quest'ultimo i complessi che dovevano rivestire maggiore importanza.

Uno di questi « Bōmós » (A. 27), costituito da un grosso basamento pieno a tre corsi di blocchi, terminato da una cornice ed elevato su un sedile sovrastante due gradini ed un basso zoccolo, sosteneva, secondo l'iscrizione, i due sarcofagi di Marco Aurelio Apollinario e Marco Aurelio Dionisiano; nomi che datano il complesso, insieme alla delicata trattazione dei profili, alla seconda metà del II sec. d. C.

Con lo stesso termine è definita un'altra struttura a sarcofago elevato su un basamento praticabile, in forma di edicola a tetto piano (A. 11). L'edificio è ora in parte interrato nel cal-

([23]) cfr. W. JUDEICH, *Altertümer*, cit. e F. PENNACCHIETTI, *Nuove iscrizioni*, cit.

care e sventrato sul lato Sud-Ovest. L'interno conserva ancora uno dei tre letti funerari che erano disposti lungo le pareti. La tecnica costruttiva della copertura dell'edicola, a lastre orizzontali modanate sulla testata a formare la cornice e la profilatura a grossa gola della stessa, confortano la datazione dell'epigrafe e stabiliscono la prima metà del III sec.

Quest'ultimo esempio rappresenta, nella vasta testimonianza hierapolitana, la tipologia più diffusa, benché suscettibile di varianti che caratterizzano ogni sepolcro come un progetto a sé. Lo spazio temporale relativo si fissa dalla metà del II sec. alla metà del III (A. 9, A. 16, A. 12, A. 13 - Heroon della corporazione dei Tintori - A. 17).

Ma altri due edifici indagati recentemente ed appartenenti formalmente alla tipologia del sarcofago innalzato su basamento ci hanno portanto alla individuazione di una più complessa concezione progettuale, riconducendoci altresì alla seconda metà del I sec. Periodo questo durante il quale la produzione architettonica dei sepolcri hierapolitani appare quindi estremamente variata: edicole templari a frontone, sarcofagi innalzati su edicole ad imitazione di tempio, su basamenti in forma di esedra, ed infine una più complessa variazione di questo, esaltato entro una struttura ipostile a giorno.

Il primo « Mnēmeion » indagato (A. 6), è riconducibile alla tipologia del basamento ad esedra, costituito da un corpo centrale al quale si innestano due ali sporgenti in forma di C, che circondano un imponente sarcofago marmoreo decorato a ghirlande sostenute da bucrani, ma non terminato nell'escuzione, inserito in un periodo di poco successivo all'esecuzione del complesso. Il sarcofago del proprietario era innalzato, secondo l'iscrizione; sul basamento. Nessuna sepoltura sembra essere stata prevista all'interno del basamento a C, a questa funzione era dedicato un vasto sotterraneo quadrato, formato da due camere in successione, le pareti delle quali sostenevano due ordini di letti funerari sovrapposti, ricavati entro il terrapieno (fig. 12).

Il secondo, ugualmente definito « Mnēmeion » nell'iscrizione che lo dedica all'« industriale Flavio Zeuxis » e ai suoi

due figli (A. 28) pensiamo che si possa avvicinare il tipo ora citato (fig. 13) ([24]). Nello sterro posteriore infatti furono rinvenuti pezzi marmorei di trabeazione, cieli, pilastri d'angolo, frontoncino, che si adattano come proporzione alla ipotesi di un organismo ipostile a giorno, esaltante il sarcofago nel suo interno e sovrapposto al basamento in forma di edicola. Un sepolcreto sotterraneo era infine ricavato sotto di essa, agibile dal lato posteriore mediante un « dromos ». Merita soffermarsi sulla delicata trattazione dell'apparecchio murario e sulla partitura di facciata dell'edicola, scandita da risalti angolari rastremati verso l'alto che terminano nei capitelli modanati, contenuti nella fascia orizzontale di una prima cornice. L'edicola era coronata da architrave, fregio dorico e cornice. La struttura a giorno superiore doveva costituire, come gli esempi più noti di Mylasia, ora Milas (fig. 14) e di Termessos (Tomba di T.C. Agrippina, di Aurelia Ge, di Apollonius Strabonianus, ed altre ancora) ([25]), una struttura templare con frontoncino a tetto a due spioventi sostenuto da trabeazione, la quale doveva correre su due colonne intermedie e quattro pilastri d'angolo lavorati a racemi (fig. 15).

L'edicola ad imitazione templare dunque si propone come la tipologia più frequente, nello stesso arco di tempo dei monumenti aquileiesi, in quelle zone Sud-occidentali dell'Asia minore più soggete alla presenza ellenistica come testimonia, in assenza della più vasta produzione « costruita », quella scavata nella roccia. Questa tipologia, che deriva dalla volontà di equiparare il defunto alla divinità, può essere riferita come matrice formale ai grandi esempi di Alicarnasso, Belevi, e soprattutto al monumento delle Nereidi di Xanthos e perdura nella produzione archi-

([24]) P. Verzone, *La campagna di scavo a Hierapolis di Frigia*, in « A. S. Atene », XLI-XLII, Roma 1965, pp. 378-79, figg. 17-20.

([25]) Per Milasya si veda: F. Noak, *Die Baukunst des Altertums*, Berlin, s.d., pp. 115-116, tav. 156 e A. Bammer-W. Alzinger, *Forschungen*, cit., p. 79 ss. Per gli altri esempi: H. Heberdey-W. Wilberg, *Grabbauten von Termessos in Pisidien*, « Jahr. Öst. Arch. Inst », Wien 1900, III Band, II Heft, tavv. 52-55, 61-62, 64-65, 69-70.

tettonica fino al tardo III sec., attraverso varianti compositive. Si pensi agli esempi citati di Hierapolis e ad altri come Jasos (ora Güllük) di Caria; Myra e Saradsik di Licia; Elaiussa Sebaste, Dösene, Kanytelleis di Cilicia; Side di Pamfilia ([26]).

Trova tuttavia intorno al I e II sec. una definizione tipologica particolare nella commistione con il tipo locale più semplice del sarcofago « esaltato », enucleando organismi più complessi di strutture ipostili a giorno sovrapposte all'edicola che appiattisce, per riceverle, la sua copertura. Successivamente tale tipologia si semplifica eliminando la parte superiore come ci testimonia, intorno al III sec., la vasta presenza di sarcofagi innalzati su basamenti denotanti la camera sepolcrale a Hierapolis, ma si mantiene sempre differente come concezione dal tipo cuspidato occidentale: in Oriente esaltazione del defunto eroicizzato, in Occidente segno-memoria per far convergere l'attenzione del passante.

([26]) Per Jasos si veda: D. Levi, *Le campagne 1962-1964 a Jasos*, in « A. S. Atene », XXVII-XXVIII (1965-1966), pp. 469-79; per Elaiussa Sebaste si veda A. Machetschek, *Die Nekropolen, cit.*; per Side A.M. Mansel, *Die Ruinen von Side*, Berlin 1963, p. 177 ss., fig. 145.

[illegible]

Carina Calvi

MOTIVI ALESSANDRINI NELLA « KLEINKUNST » DI AQUILEIA

Pochi aspetti dell'arte antica come l'arte alessandrina sono stati oggetto di valutazioni diverse, per non dire contradittorie, dal panalessandrinismo che seguì alle teorie dello Schreiber alla negazione quasi totale dell'arte alessandrina da parte del Brunn, del Wickhoff e dei loro seguaci (1).

Come una fata morgana l'arte alessandrina, o meglio l'arte dell'Egitto ellenistico ed ellenistico-romano, sfugge ad una valutazione precisa ed oggettiva, quando si crede di vederla non si riesce ad afferrarla, ora sembra avere un aspetto, ora un altro o addirittura non differenziarsi affatto nella congerie dell'arte ellenistica.

La capitale dei Tolomei doveva essere città splendida, culturalmente e artisticamente forse: secondo la tradizione letteraria, la più notevole delle capitali ellenistiche; la perdita pressoché totale dei suoi monumenti, la dispersione e la scarsa conoscenza di ciò che abbiamo, è e rimane troppo grave perché non sia tuttora problematica la valutazione critica del carattere e del significato dell'arte alessandrina nel grande quadro dell'ellenismo.

Tuttavia negli ultimi decenni studi programmatici ed approfonditi specialmente del Méautis (2), dell'Adriani (3) e del Pi-

(1) A. Adriani, s.v. *Alessandria* e *Alessandrina arte*, in « EAA » I (1958) e Supplemento (1973) (ivi la vastissima bibliografia); Id., *Lezioni sull'arte alessandrina*, Napoli 1972, p. 13 ss.

(2) G. Meautis, *Bronzes antiques du Canton de Neuchâtel*, Neuchâtel 1928.

(3) A. Adriani, *Le gobelet en argent des amours vendangeurs du Musée d'Alexandrie*, Alexandrie 1939; Id., *Divagazioni intorno ad una coppa paesistica del Museo di Alessandria*, Roma 1959.

card ([4]) hanno identificato e inquadrato storicamente numerose opere d'arte, e soprattutto di « Kleinkunst » trovate in Egitto o di probabile provenienza egizia, nelle quali ricorre un certo gusto paesistico idillico-bucolico, alcuni temi e motivi cari pure ai poeti alessandrini e che per di più concordano per la simbologia e i contenuti con l'ambiente culturale dell'Egitto tolemaico. Sono queste preziose opere di glittica o di toreutica, vari gessi, come quelli trovati a Memphis attorno al 1907 ([5]) ed i tondi di Begram ([6]), vetri di altissima qualità decorati in oro, cammei o diatreta, quali secondo la tradizione letteraria solo l'Egitto poteva produrre ([7]); numerose piccole terracotte, in gran parte votive ([8]); tutte opere che offrono una preziosa e abbondante documentazione sui gusti e le tendenze della corrente artistica che ha avuto in Alessandria il suo centro.

Molti di quei temi e motivi ricorrono nella « Kleinkunst » di produzione aquileiese, cioè ambre gemme e vetri con note-

([4]) CH. PICARD, *Propos et documents concernant la toreutique alexandrine*, in « RA » I (1961), pp. 113-150.

([5]) M.C.C. EDGAR, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Greek moulds*, Le Caire 1903; O. RUBENSHON, *Hellenistisches Silbergerät in antiken Gibsabgüssen*, Berlin 1911; A. IPPEL, *Guss u. Treibarbeit in Silber*, 97° « Ber-WPr » (1937).

([6]) J. HACKIN, *Catalogue descriptif des objets découverts à Begram*, in « Nouvelles recherches archéologiques à Begram », Paris 1954, pp. 265-276; O. KURZ, *Begram et l'Occident greco-romain*, *ibidem*, pp. 89-150; A. ADRIANI, *Segnalazioni alessandrine*, in « ACl » VII (1955), p. 150 ss.; ID., *Divagazioni, cit.*, p. 16 ss.

([7]) J. HACKIN, *op. cit.*, pp. 254-265; O. KURZ, *op. cit.*, pp. 95-110; A. ADRIANI, *Un vetro dorato alessandrino del Caucaso*, in « BArchAlex », XLII (1967), pp. 105-127; D.B. HARDEN, *Ancient glass, I: pre-roman*, in « ArchJ » CXXV (1969), p. 61 ss.

([8]) W. WEBER, *Die ägyptisch-griechischen Terrakoten*, Berlino 1914; P. PERDRIZET, *Les terres cuites grecques d'Egypte de la Collection Fouquet*, Paris 1921; E. BRECCIA, *Terracotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria*, Bergamo 1930-1934; P. GRAINDOR, *Terres cuites de l'Egypte gréco-romain*, Anversa 1939.

vole frequenza, e ne costituiscono anzi uno degli aspetti più omogenei e significativi.

Essi mostrano molto spesso un certo contenuto dionisiaco, e ciò concorda con quanto sappiamo sulla larga diffusione di quel culto nell'ambiente alessandrino, dalla grande processione dionisiaca di Tolomeo Filadelfo, al fatto che a partire da Tolomeo IV Neos Dionisos esso divenne quasi religione di stato (9).

Al suntuoso addobbo di uno dei carri di quella processione, descrittoci da Calisseno di Rodi è probabilmente legata la decorazione della c. d. Coppa dei Tolomei della Bibliothèque Nationale di Parigi databile alla metà o alla prima metà del I sec. a. C. (10). Su ogni faccia di questa splendida opera di glittica antica sotto un ricco pergolato vi è una sontuosa trapeza, carica di vasellame potorio, tra il quale sta da un lato un'erma di Dioniso, dall'altro una statua di Demetra. Tutto intorno, sia al suolo che tra i rami ed i tralci si vedono maschere ed altri attributi dionisiaci ed eleusini, quali timpani, tintinnabula e ciste mistiche.

Molto vicine a questa, per il motivo delle maschere variamente disposte, appese a tralci di vite, e qui addirittura posate su una foglia, nonché per la forma e tipologia di quelle, sono due splendide ambre aquileiesi trovate a Belvedere. Anzi in una di queste, come nella coppa dei Tolomei, fra le maschere sono inseriti strumenti del culto dionisiaco, una siringa, un timpano ed un corno ricurvo (11) (fig. 1).

Il gruppo d'ambra del Dioniso ebbro sorretto da un satiro e accompagnato da una pantera, trovato ad Esch ma di fabbrica

(9) J. Tondriau, *La dynastie ptolémaïque et la religion dionysiaque*, in « ChrEg » XXV (1950), pp. 283-316.

(10) A. Adriani, *Divagazioni, cit.*, p. 23, fig. 8, tav. 30 e 31; Id., *Lezioni, cit.*, p. 74; T.B.L. Webster, *Hellenistic poetry and art*, London 1964, p. 162; H.P. Bühler, *Antike Gefässe aus Edelstein*, Mainz 1973, n. 18, p. 45, fbtav. I.

(11) L. Bertacchi, *Recenti acquisizioni di ambre nel Museo di Aquileia*, in « AN » XXXV (1964), coll. 51-75, figg. 1-4.

aquileiese (fig. 2) ([12]), sembra poi riprodurre quello, forse ispirato ad un originale prassitelico ([13]), di numerose opere alessandrine, quali un modello di gesso dall'Egitto all'University College di Londra ([14]) e uno dei tondi di Begram ([15]), nonché un vaso di terracotta del Museo di Alessandria ([16]) e uno di bronzo della collezione Castellani ([17]), che di quello fittile sembra una replica esatta, eccezion fatta per il paesaggio di sfondo, di cui invece ritroviamo un accenno nell'ambra aquileiese.

D'altronde nell'arte antica sono molto rare le repliche fedeli fin nei dettagli, poiché era usuale che i copisti introducessero qualche variante. Ne abbiamo qui un esempio anche nella posizione delle figure, che, come nel modello di gesso, sono inver-

([12]) A.N. Zadoks-Josephus Jitta, *Dionysos in amber*, in «BABesch» XXXVII (1962), pp. 61-66.

([13]) H. Speier, *Zweifigurengruppen im fünften und vierten Jahrhundert v. Christus*, in « RM » 47, (1932), p. 77, tav. 22,4; B. Segall, *Tradition und Neuschöpfung in der frühalexandrinischen Kleinkunst*, 119/120 « BWPr » (1966) p. 43 ss. Già il Poulsen (*Gab es eine alexandrinische Kunst?*, in « From the collections of the Ny Carlsberg Glyptothek » II, 1938) notava come tra le sculture alessandrine vi fosse una certa prevalenza di opere legate alla corrente prassitelica. Della stessa opinione è l'Adriani, pure negli scritti più recenti, ed il fatto che questo gruppo del Dionisio ebbro dipenda probabilmente da un originale prassitelico, sembra avvallare ulteriormente l'ipotesi che esso facesse parte del repertorio alessandrino. D'altronde il favore che questa composizione godeva ad Alessandria è confermato da un passo di Teocrito (XVII, 16 ss.), in cui descrive un arazzo, o pittura, del palazzo dei Tolomei con Eracle ebbro sostenuto e scortato da Alessandro e da Tolomeo I, probabilmente ispirato al più antico gruppo del Dioniso ebbro (T.B.L. Webster, *op. cit.*, p. 88 e 157-8).

([14])A. Adriani, *Divagazioni, cit.*, p. 16 ss., tav. XVII, 50.

([15]) O. Kurz, *op. cit.*, p. 110, fig. 274; A. Adriani, *Divagazioni, cit.*, p. 66, tav. XVIII, 52.

([16]) A. Adriani, *Divagazioni, cit.*, p. 66, tav. XXIV.

([17]) K. Kübler, *Eine dionysische Szene der Kaiserzeit*, in « RM » XLIII (1928), p. 103 ss.

tite rispetto alle altre opere alessandrine, nelle quali il satiro sta alla destra, anziché alla sinistra di Dioniso.

Pure legato al culto dionisiaco è il motivo degli eroti vendemmiatori tra tralci di vite e grappoli d'uva, e la scena del sacrificio del porco, che fanno parte delle raffigurazioni più frequenti nella « Kleinkunst » alessandrina.

Il bicchiere d'argento di Hermoupolis può essere considerato il prototipo del motivo degli eroti vendemmiatori del quale, per la varietà e ricchezza della decorazione, offre quasi un repertorio ([18]). Di esso ritroviamo infatti numerosi spunti in altri oggetti alessandrini quali un modello di gesso da Memphis al Pelizaeus Museum di Hildesheim in cui tra i tralci di vite è accoccolato un erote, mentre un altro se ne va svolazzando con un alabastron in mano ([19]), il capitello di un candelabro di bronzo del Cairo, con piante di vigna e tre figurine di eroti, che colgono e raccolgono grappoli d'uva ([20]); e ancora, il vaso bronzeo di Bois et Borsu, con tralci di vite che formano quattro anse tra le quali vi sono degli eroti in atto di cogliere i grappoli d'uva o di trasportare i cestelli già colmi ([21]).

A questi pezzi di toreutica si deve aggiungere lo splendido vaso di vetro-cammeo di Pompei, con i suoi due quadretti di eroti che vendemmiano, suonano il doppio flauto o la lira, incorniciati da un intreccio di rami di vite e di ghirlande vegetali ([22]).

([18]) A. Adriani, *Le gobelet, cit.*

([19]) A. Adriani, *ibid.*, p. 12, fig. 4. Forse lo stesso Erote come paffuto fanciullo dalle corte ali, o senza ali, è una novità dell'arte ellenistica. Il favore goduto in Alessandria da questa figura è provato da numerosi passi di poeti alessandrini (T.B.L. Webster, *op. cit.*, p. 48 e 162).

([20]) A. Adriani, *ibid.*, p. 14.

([21]) J. Capart, *Musées Royaux d'art et d'histoire. Section de l'Antiquité*, Bruxelles 1935, p. 28; A. Adriani, *Le gobelet, cit.*, p. 13, f. 5.

([22]) V. Spinazzola, *Le arti decorative in Pompei*, Milano 1928, fig. 220; E. Simon, *Die Portlandvase*, Mainz 1957, p. 47 ss. A questo proposito sembra utile ricordare che il vetro-cammeo ebbe probabilmente in Alessandria la sua patria (D.B. Harden, *Ancient Glass, II: Roman*, in « ArchJ » CXXVI (1970), p. 47).

Tra le opere aquileiesi, la pisside d'ambra della collezione Di Toppo (fig. 3) ([23]) e quella splendida del British Museum (fig. 4) ([24]) mostrano una precisa e minuziosa riproduzione di questo motivo; un diaspro rosso (fig. 5) ([25]), con due eroti, l'uno su una scala appoggiata alla vigna, l'altro ai piedi di questa ed una corniola con due eroti (fig. 6) ([26]), uno seduto sotto una vigna, l'altro che corre con un grappolo d'uva in mano, offrono dei graziosi quadretti, quasi dei particolari delle più complesse opere alessandrine.

Ispirati al motivo di vendemmia, e probabilmente legati al culto dionisiaco, sono pure i vasetti a forma di grappolo d'uva, che a volte incornicia una testa di Dioniso, di cui solamente in Egitto, e specialmente nel Fayum ([27]), sono stati trovati numerosi esemplari di terracotta, sconosciuti nel resto del mondo antico dove questa forma si trova solo in vetro, e non è affatto comune. Pure tra i vetri di Aquileia ve ne è uno di vetro bianco alabastrino, preziosissimo ([28]). E' forse superfluo ricordare che questi vetri soffiati a stampo erano prodotti con tecnica molto simile a quella dei vasetti fittili, fitomorfi o zoomorfi.

La scena di sacrificio del porco è uno dei soggetti dell'antichità che ha avuto maggiore persistenza, giungendo fino ai tempi moderni, ciò che testimonia l'importanza del tema e del suo significato. E' noto il carattere purificatorio di questo sacrificio, che come tale faceva parte del rituale eleusino; ma le opere

([23]) Udine, Museo Civico, inv. n. 254; T. BIAVASCHI, *Ambre aquileiesi nel Museo Civico di Udine*, in « AN » XXII (1951), col. 21.

([24]) D.E. STRONG, *Catalogue of the carved amber in the departement of greek and roman Antiquities, British Museum*, London 1966, n. 114, p. 92, tav. XLI; M.C. CALVI, *Le arti minori ad Aquileia*, in « AAAd » I (1972), p. 96, fig. 2.

([25]) G. SENA CHIESA, *Gemme del Museo Nazionale di Aquileia*, Aquileia 1966, n. 300, p. 170, tav. XV.

([26]) G. SENA CHIESA, *op. cit.*, n. 304, p. 171, tav. XVI e XC.

([27]) P. PERDRIZET, *op. cit.*, nn. 203-204, p. 83, tav. LXVI.

([28]) M.C. CALVI, *I vetri romani del Museo di Aquileia,* Aquileia 1968, n. 254, p. 103, tav. 17 : 2.

di epoca preellenistica mostrano sempre la vittima condotta al sacrificio, non lo sventramento e la cottura del porco come quelle posteriori al IV sec. d. C. Tale cambiamento sembra legato al nuovo aspetto che il culto dionisiaco-eleusino aveva assunto nell'Egitto dei Tolomei. Infatti secondo la testimonianza di Erodoto gli Egiziani la sera della vigilia della festa di Dioniso usavano sgozzare un porco davanti alla porta di casa, cioè all'aria aperta ([29]).

Sul casco gladiatorio di Pompei, di cui è riconosciuto il carattere alessandrino, tale scena è ripetuta due volte, nel contesto di una complessa raffigurazione di culto dionisiaco.

Più numerose sono le opere con la scena della cottura del porco, tra le quali oltre lo stesso casco di Pompei, un medaglione di Begram offre il più sicuro legame con la corrente artistica alessandrina ([30]).

La scena dello sventramento del maiale all'aria aperta, come dice Erodoto, soggetto « assai raro su gemme » è intagliato su due nicoli e su un prasio di Aquileia (fig. 7 e 8) non esattamente databili, secondo uno schema del tutto analogo se non uguale a quello del casco di Pompei nella composizione della scena con il sacrificante in piedi, in atto di sventrare il porco, appeso con le zampe posteriori ad un albero ([31]).

Simbologia eleusina e carattere alessandrino si possono riconoscere inoltre alla splendida patera d'argento di Aquileia a Vienna, in cui un principe Giulio Claudio è raffigurato come Trittolemo nell'atto di salire sul carro dal serpente alato per seminare il grano, cioè la fecondità, sulla terra (fig. 9) ([32]).

([29]) CH. PICARD, *Un thème alexandrin sur un médaillon de Begram: la cuisson symbolique du porc*, in « BCH » LXXIX (1955), pp. 509-527.

([30]) O. KURZ, *op. cit.*, p. 93 ss., 110 ss., 115 ss., n. 7.

([31]) G. SENA CHIESA, *op. cit.*, nn. 781-3, p. 290, tav. XL.

([32]) CH. PICARD, *La patère d'Aquileia et l'éleusinisme à Rome aux debuts de l'époque impériale*, in « AntCl » XX (1951), pp. 351-381; F.L. BASTET, *Nero und die Patera v. Aquileia*, in « BABesch » XLIV (1969), pp. 143-161 (ivi bibliografia precedente).

Il legame col mondo alessandrino è evidente sia per la versione e la simbologia del mito, in cui viene esaltato un tema mistico ed agreste, sia per alcune particolari figure come quella della *Tellus* guardiana della mandria che richiama la lastra di Cartagine ([33]), nonché per l'affinità compositiva con la tazza Farnese ([34]) e con il cammeo di Claudio della Bibliothèque Nationale di Parigi ([35]).

Il carattere provinciale della figurazione e l'interesse dell'imperatore Claudio sia per Aquileia che per il culto eleusino e la cultura alessandrina concordano nel suggerire l'ipotesi che questa patera sia stata fatta ad Aquileia, in onore di Claudio.

Attributo di una divinità egiziana preellenistica, la dea Bastis, potrebbe essere invece il cestello, elegante « bibelot » che fa parte delle terracotte greco-egiziane del Museo di Berlino ([36]), al quale sono quasi uguali quelli aquileiesi d'ambra dei Musei di Udine e di Zara (fig. 10) ([37]).

Divinità dinastica al tempo della XXII dinastia Bastis detta dai greci Bubastis fu popolare anche in seguito come gatta dolce e carezzevole, che faceva crescere le piante, maturare le frutta e sgravare le donne ([38]). Non meraviglia quindi che avesse come attributo un cestello, a volte colmo di frutta come quello di Zara, e che esso sia stato realizzato in ambra, come prezioso amuleto destinato al mondo muliebre.

Ispirato all'ambiente nilotico per il carattere paesistico e

([33]) N.F. PARISE, s.v. *Terra Mater* in « EAA » VII (1966) p. 725; E. SIMON, *Ara Pacis augustae*, Tübingen 1967.

([34]) V. SPINAZZOLA, *op. cit.*, fig. 239 e 240; A. ADRIANI, *Divagazioni*, *op. cit.*, p. 21 ss., fig. 6; H.P. BUHLER, *op. cit.*, n. 13, p. 41, tav. 4, 5.

([35]) G. CART, *Triptolème d'après deux lampes antiques*, in « Melanges Charles Picard » I, Paris 1948, p. 148 ss.

([36]) W. WEBER, *op. cit.*, n. 478, p. 260, tav. 42.

([37]) Udine, Museo Civico, inv. n. 173; *Guida del Museo di S. Donato in Zara*, Vienna 1913, p. 77 e 79.

([38]) S. DONADONI, s.v. *Bast*, in « EAA » II (1959), p. 16.

per il soggetto è il motivo degli ibis fra alte erbe palustri, eleganti forme animali dal lungo collo sinuoso, che si contendono granchi o serpentelli. Infatti lo vediamo nella fascia inferiore del rilievo egittizante da Ariccia al Museo delle Terme ([39]), nel fregio del Nilo Vaticano ([40]), e nel mosaico di Palestrina, quasi il sacro ibis voglia porre e sottolineare la designazione della sacra terra del Nilo ([41]). Questo elegante motivo decora una coppa d'argento del British Museum, di fabbrica o gusto alessandrino « per la segnalata peculiarità compositiva e l'omogenea bassezza del rilievo appiattito » ([42]) alla quale si possono avvicinare le due coppe della collezione Morgan al Metropolitan Museum ([43]) ed il bicchiere della casa del Menandro di Pompei ([44]).

Larga fortuna, dovuta probabilmente al suo carattere sacro oltre che alla sua eleganza, ebbe questo motivo che si trova su numerosi altri vasi di metallo o di marmo, prodotti anche fuori dal mondo alessandrino. Ad Aquileia lo vediamo su una pisside d'ambra (fig. 11) ([45]), molto vicina alla coppa del British per l'organizzazione della decorazione e lo schema compositivo, uno dei pezzi nei quali meglio risalta l'abilità con cui gli *scalptores* aquileiesi sapevano eseguire opere raffinatissime decorate con motivi estremamente complessi.

A questi, che sembrano gli esempi più evidenti e significativi perché legati non solo alla corrente artistica, ma pure ai culti e rituali alessandrini, si potrebbero aggiungere tra gli

([39]) A. Adriani, *Divagazioni*, *cit.*, p. 21.

([40]) A. Adriani, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano*, II, Palermo 1961, n. 194, p. 52 ss., tav. 90 e 91.

([41]) P. Romanelli, *Palestrina*, Napoli 1967, p. 67, fig. 86, tav. XXV, XXIX-XXXII.

([42]) H.B. Walters, *Catalogue of the silver plate in the British Museum*, London 1921, n. 72, p. 16, tav. XII; A. Adriani, *Divagazioni*, *cit.*, p. 21, fig. 5, tav. XXVII, 77.

([43]) G. Richter, *Ancient Italy*, London, 1955, p. 55, figg. 195-6.

([44]) A. Maiuri, *La casa del Menandro e il suo tesoro di argenteria*, Roma 1932, p. 347, tav. XLV.

([45]) Aquileia, Museo Nazionale Archeologico.

altri le pissidi aquileiesi d'avorio con eroti armati e combattenti (figg. 12 e 13) ([46]), uno dei tipi preferiti nel mondo egiziano ed esemplificato da numerose terracotte ([47]), che ritroviamo su una corniola aquileiese della officina del guerriero, della seconda metà del I sec. d. C. ([48]).

La larga diffusione nella « Kleinkunst » ellenistico-romana di questi temi e motivi, riprodotti troppo fedelmente e uniformemente per non poterli e doverli attribuire all'influsso di un determinato ambiente artistico, sembra un ulteriore argomento per sottolineare l'importanza dell'Egitto ellenistico e della corrente artistica alessandrina per la produzione glittica e toreutica.

Della attività di questo artigianato ci rimane una preziosa documentazione figurata nei rilievi della tomba di Petosiris ad Hormoupolis Magna, che mostrano « la tecnica greca importata dai toreuti insediatisi poco a poco nel Delta, impiegata per realizzare opere di tradizione artistica locale » ([49]).

Tale produzione di lusso doveva fornire principalmente oggetti votivi, destinati al culto pubblico o privato, come mostrano i soggetti per lo più mitologici o simbolici con cui sono decorati.

Il valore della scuola ed il carattere spesso sacro o cultuale nonché apotropaico, spiegano dunque la costante persistenza in epoca imperiale romana di quei temi e motivi nelle opere di « Kleinkunst ».

Le consonanze tra la « Kleinkunst » alessandrina e l'aquileiese che prese singolarmente possono essere di poco conto, ma che sono troppe per essere casuali, mostrano uno dei principali aspetti della sempre presente eredità della forma greca nel mondo artistico aquileiese. Questa, che ne è una componente

([46]) Aquileia, Museo Nazionale Archeologico.

([47]) E. Breccia, *Terracotte*, *cit.*, II, p. 17 ss. (v. in particolare n. 21, tav. LXVII, 346 e tav. LXVIII, 349.

([48]) G. Sena Chiesa, *op. cit.*, n. 309, p. 172, tav. XVI e LXXXVIII.

([49]) W. Kroll, s.v. *Petosiris*, in « RE » XIX (1938), c. 1165; Ch. Picard, *Propos et documents*, *cit.*, p. 114.

essenziale, si mostra poi troppo viva e pure varia nelle sue manifestazioni che sono volta a volta di gusto, temi o motivi per non esservi giunta direttamente favorita, come già nei secoli, dalla grande via adriatica. Infatti, oltre ai numerosi oggetti d'antiquariato egiziani ([50]), diversi monumenti aquileiesi manifestano un certo carattere alessandrino, ad es. l'Ara di Eupor ([51]), con il vecchio curvo sull'ara e il simulacro di Priapo sotto un contorto albero frondoso, o il cippo (fig. 14) che sembra riprodurre, come alcune terracotte egiziane ([52]), il motivo del fagottello o della bisaccia del pastore caro alla poesia teocritea. Del resto, numerosi argomenti storico-economici attestano la costante corrente di traffico tra Aquileia e l'Egitto, dall'*edictum de pretiis* che fissa la tariffa massima dei noli marittimi da Alessandria ad Aquileia e dalle notizie letterarie sulla importazione del papiro ([53]), alle esigenze della stessa produzione glittica e vetraria, alle quali erano necessarie le pietre dure ed il prezioso, insostituibile *natron* d'Egitto.

Non meravigli dunque notare nella « Kleinkunst » aquileiese temi e motivi propri della corrente artistica che ebbe in Alessandria il suo centro, dato che essi si ritrovano in numerosi altri monumenti di Aquileia e si inseriscono perfettamente nell'ambiente culturale e storico-economico di Aquileia romana.

([50]) C. Dolzani, *Oggetti egiziani del Museo di Aquileia*, I, in « AN », XXIV-V (1953-4), coll. 1-10; II, in « AN », XXVII (1956), coll. 1-10.

([51]) E. Di Filippo, *L'ara di Eupor nel Museo di Aquileia*, in « Venetia-Studi miscellanei di Archeologia delle Venezie », II (1970), pp. 9-127.

([52]) E. Breccia, *Le Musée gréco-romain d'Alexandrie*, 1922-23 (1924), p. 23, fig. 11; P. Perdrizet, *Les terres cuites, cit.*, n. 350, p. 128, tav. CXXVI; A. Adriani, *Divagazioni, cit.*, p. 27 e 53, tav. XLIII, 128; sul legame tra la poesia teocritea ed i motivi dell'arte figurativa; v.: A. Adriani, *Un motivo teocriteo in un vaso alessandrino*, in *Mélanges Michalowsky*, Varsavia 1966, pp. 31-34; S. Nicosia, *Teocrito e l'arte figurata*, Palermo 1968, p. 88 ss.

([53]) S. Panciera, *Vita economica di Aquileia in età romana*, Aquileia 1957, p. 90.

Gemma Sena Chiesa

GEMME ROMANE DI CULTURA ELLENISTICA AD AQUILEIA

Come è noto, Aquileia fu sede, almeno dalla seconda metà del I sec. a. C. alla fine del III d. C., di una delle più importanti manifatture di incisione di pietre dure di tutto il Mediterraneo. I rapporti con l'Oriente di questo primario centro di artigianato artistico, furono, in ogni tempo, strettissimi; anzi, una delle cause della straordinaria fortuna dell'atelier glittico aquileiese sembra possa individuarsi nella particolare comodità di approvvigionamento della materia prima, tutta, o quasi tutta, di provenienza orientale. Anche quando furono scoperte e sfruttate le vene di corniola del Norico, la maggior parte delle officine aquileiesi preferì continuare a servirsi, come è apparso dalle analisi petrografiche eseguite su manufatti aquileiesi, di corniola orientale (1). L'approvvigionamento doveva avvenire per mezzo delle numerose e dirette linee commerciali marittime con l'Oriente, il regolare svolgimento delle quali aveva del resto assicurato ad Aquileia l'imponente sviluppo economico di cui godette in età imperiale (2). Oltre che per la materia prima, esistono sicure testimonianze di un commercio delle pietre intagliate sia dalle

(1) G. SENA CHIESA, *Le gemme del Mus. Naz. di Aquileia*, Padova 1966 (in seguito cit. SENA CHIESA, *Aquileia*), p. 70, nota 5.

(2) S. PANCIERA, *Vita economica di Aquileia in età romana*, Aquileia 1957, p. 75 e ss. per il rapporto con il Norico e le sue miniere; per i traffici con l'Oriente, *ibidem*, p. 87 e ss. e G. BRUSIN, *Orientali in Aquileia romana*, in « *A. N.* », XXIV-XXV (1953-54), col. 57 e ss.. Accenni al problema compaiono nell'interessante studio di P. BALDACCI, *Le principali correnti del commercio di anfore romane nella Cisalpina*, in *Atti del Convegno Internazionale sui problemi della ceramica romana di Ravenna, Valle padana e Alto Adriatico*, Bologna 1972, p. 114.

regioni orientali ad Aquileia, che da Aquileia verso la Grecia, l'Asia Minore e l'Africa. Infatti l'assoluta maggioranza della produzione glittica aquileiese era esportata verso le zone orientali e transalpine [3] e non verso le altre parti d'Italia, dove, al di là di Altino, scarsissima appare la presenza di suoi prodotti glittici [4]. In questo quadro di rapporti commerciali con la periferia dell'Impero, i legami con l'Oriente vengono testimoniati da moltissimi esempi fino ad epoca tarda. Fra i più significativi ricordo qui brevemente la gemma aquileiese con Apollo Sauroctonos, che riproduce una rara figurazione dell'opera prassitelica presente su monete tracie della metà del II sec. d. C. [5] e il ritrovamento in Aquileia di una grossa pietra lavorata da entrambi i lati, databile all'inizio del IV sec. d. C. e di sicura provenienza orientale [6], nonché di un cospicuo numero di pietre magiche per lo più importate dall'Egitto [7]; mentre, per testimoniare la vastità delle esportazioni aquileiesi specialmente nel I sec. d. C., posso ricordare gemme di lavorazione aquileiese rinvenute ad esempio ad Atene, nelle città greco-romane del Mar Nero ed a Cirene [8]. E' possibile che si tratti per alcuni casi di apporti individuali dovuti alla presenza in quei luoghi di singole persone (mercanti, militari, magistrati) provenienti dall'Occidente, ma io ritengo che si possa parlare con sicurezza,

(3) G. SENA CHIESA, *Aquileia*, p. 69 ss.; Sul rinvenimento sul Magdalensberg di gemme di probabile provenienza aquileiese, si veda ad es. H. KENNER « *Carinthia I* » (159), 1969, p. 340 ss.; per la presenza in Britannia di gemme assai vicine ad analoghi tipi aquileiesi, cfr. M. HENIG, *A Corpus from Roman Engraved Gemstones from British Sites, Br. Archaeol. Reports* 8 (1), 1974, p. 43 ss.. Lo stesso fenomeno avviene anche per il commercio non artistico: cfr. ad es. P BALDACCI, *op. cit.*, p. 107.

(4) G. SENA CHIESA, *La glittica*, in *Arte e Civiltà romane nell'Italia Settentrionale, Cat. della Mostra*, Bologna, 1965, p. 387 e ss.

(5) G. SENA CHIESA, *Una gemma con l'Apollo Sauroctonos prassitelico al Museo di Aquileia*, « *A. N.* », (1958), col. 53 ss.

(6) G. SENA CHIESA, *Aquileia*, n. 928, p. 323.

(7) G. SENA CHIESA, *Aquileia*, p. 418 ss.

(8) G. SENA CHIESA, *Aquileia*, p. 80 ss.

almeno per molti casi, di una vera e propria corrente di esportazione, certamente nei limiti di un commercio, per necessità limitato, di manufatti artistici.

Indicato sommariamente il problema generale dell'intrecciarsi di rapporti di ogni tipo fra le manifatture glittiche di Aquileia ed il mondo orientale, desidererei soffermarmi in particolare sulla presenza, nella produzione delle officine alto-adriatiche della fine della Repubblica e della prima età augustea, di espressioni figurative particolarmente legate alla tradizione culturale ellenistica nelle sue accezioni più colte.

Fra le pietre intagliate aquileiesi tardo-repubblicane, in completo parallelismo con quelle urbane, sono presenti due correnti chiaramente distinte, anche se entrambe (avendo l'incisione su pietra preziosa o semipreziosa per sua natura un carattere conservativo e legato a modelli di grande diffusione) si possono sempre considerare espressione di un divulgato gusto classicistico. La prima unisce a tipologie classicistiche un rendimento formale asciutto ed incisivo di tradizione medioitalica; esso diventerà in età imperiale semplificazione, convenzionalismo e ripetitività di formule stilistiche sempre più impoverite. La seconda si ispira ad un filone di arte colta, che sembra rifarsi, più direttamente e senza passaggi intermedi, alla grande tradizione glittica ellenistica come si era sviluppata, almeno fino ai primi decenni del I sec. a. C., nei centri artistici dell'Ellenismo orientale. In essa si possono cogliere, come si vedrà, motivi e soluzioni stilistiche proprie di artisti operanti in Roma tra il secondo ed il quarto venticinquennio del I sec. a. C., al servizio prima di *principes* che desideravano imitare il ruolo delle grandi committenze dinastiche ellenistiche (e si può parlare di Silla, Pompeo, Lucullo), poi particolarmente inseriti nella cerchia cesariano-augustea; artisti o di origine orientale, o di sicura formazione orientale (⁹).

(⁹) Il fenomeno, non limitato certamente alla glittica è ben noto, (ad es. per il toreuta Evandro proveniente da Alessandria e legato a M. Antonio, cfr. PLINIO, *Nat. Hist.*, XXXVI, 32 e R. BIANCHI BANDINELLI, *Roma. L'arte romana nel Centro del Potere*, Milano 1969, p. 49 e ss.; per il magno-

Sugli intagli di carattere particolarmente elaborato qui presi in considerazione non compaiono firme, ma la loro lavorazione da parte di artisti estranei alle correnti dell'ellenismo italico e direttamente collegati con gli ateliers ellenistici mi pare sicura. Non credo si possa pensare ad una importazione dei pezzi da Roma dal momento che non si tratta di esemplari isolati e che la ricchissima produzione aquileiese di gemme incise doveva in pratica soddisfare la richiesta dei committenti locali. E' quindi necessario ipotizzare la presenza ad Aquileia, come a Roma, di artigiani di formazione ellenistica orientale, nelle cui opere non appaiono le componenti formali di quell'ellenismo eclettico ed impoverito formatosi in area medioitalica fra il III ed il II sec. a. C. e presente nei repertori glittici delle botteghe che raccolgono la tarda tradizione etrusca dell'intaglio su pietra dura.

Si ripropone dunque, anche nel campo glittico, il fenomeno artistico presente in altre classi di manufatti aquileiesi: accanto a prodotti di sicura e persistente tradizione medioitalica legati alla origine coloniale della città, significativi esempi di artigianato « colto » testimoniano la presenza di committenti di alto rango, che possono sostituirsi, almeno idealmente, ai personaggi delle corti ellenistiche, nell'apprezzamento di manufatti artistici altamente sofisticati e raffinati.

Le gemme aquileiesi, in cui la corrente colta mi pare più singolarmente rappresentata, si distinguono per una dimensione superiore al normale, cosicché esse si presentano singolari anche dal punto di vista della misura della pietra.

E' evidente che non si tratta di gemme da anello né tanto meno di pietre con funzioni di sigillo. E' possibile che ci si trovi

greco Arkesilaos protetto da Lucullo, cfr. PLINIO, *Nat. Hist.* XXXVI, 25, e *EAA s.v.* vol. I, 1958, p. 662. Si cfr. inoltre G. BECATTI, *Letture Pliniane* in *Studi in onore di Calderini e Paribeni*, Milano 1956, p. 199 e ss.; G. A. MANSUELLI, *I Cleomeni Ateniesi*, in *Rendiconti Acc. delle Scienze dell'Istituto*, Bologna (Vi), 1954, p. 1 ss.). Sul problema si veda in modo particolare M.L. VOLLENWEIDER, *Die Steinschneidekunst und ihre Kuenstler in spaetrepublikanischer und augusteischer Zeit*, Basilea 1966, (in seguito citato: M. L. VOLLENWEIDER, *Steinschneidekunst*).

di fronte a quelle che erano « inclusae auro argentoque » ([10]) o poste in « coronis mensarum » ([11]), usate come pendagli, oppure ancora che fossero semplicemente di pietre da conservare sciolte com oggetti da collezione.

Il primo pezzo è una corniola rossa spezzata, di grosse dimensioni, con scena di centauromachia (figg. 1 e 2): al centro un centauro è immobilizzato da un Lapita, che lo sta colpendo con un pugnale, mentre un compagno, con un corto mantello svolazzante, lo afferra per la testa; su di una roccia, a lato della scena, è posto un elmo con alto lophos ([12]). L'intaglio, molto profondo, è ottenuto variando diverse punte al trapano ed ottenendo effetti plastici particolarmente notevoli specialmente nell'enfatico rendimento dei nudi.

L'impianto figurativo, caratterizzato dai ritmi divergenti ed incrociati della composizione, si rifà a schemi protoellenistici a loro volta ispirati alla tradizione figurativa greca dei grandi fregi di battaglia. Essa ha, come è noto, il suo insuperabile prototipo nel fregio di Figalia e si riflette ad es. nei rilievi del Mausoleo e in quelli dell'Artemision di Magnesia dell'inizio del II sec. a. C., particolarmente vicini allo schema compositivo del piccolo pezzo aquileiese ([13]). Non si tratta tuttavia solo di una ripetizione di schema, perché l'enfatizzazione del motivo del centauro affrontato con impeto dal suo avversario, l'attenta cura del modellato, il gusto per le immagini oblique che suggeriscono visioni prospettiche, indicano un'aderenza sostanziale del prezioso manufatto, di cui non conosco repliche, alle elaborazioni tardo-ellenistiche dei motivi del classicismo maturo ([14]).

([10]) *Digestum*, XXXIV, 11, 19, 13.

([11]) *Digestum*, XXXIV, 14.

([12]) Corniola rossa convessa, mm. 28 × 29, Aquileia, Museo Archeol. inv. n. 24460; G. Sena Chiesa, *Aquileia*, n. 717.

([13]) M. Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age*, New York, 1955, p. 131 ss.; *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e orientale, Atlante dei complessi figurati*, Roma 1974, tav. 195.

([14]) Inserto di gusto tardoellenistico appare il motivo allusivamente paesaggistico della quinta rocciosa su cui è posto l'elmo.

La disposizione tripartita delle figure è elemento che ritorna ad es. nella Tazza Farnese di fattura alessandrina ([15]), mentre il guerriero con il braccio sopra il capo è un motivo fra i più divulgati nelle già richiamate scene di battaglie ellenistiche, ed è già presente nel fregio di Figalia ([16]), che, come si è detto, resta sempre un punto di riferimento preciso per le figurazioni posteriori di lotte, particolarmente in ambiente microasiatico. Ad esso si rifà anche il tipo del guerriero che afferra la testa del centauro rovesciandola indietro ([17]).

Nell'intaglio aquileiese il ritmo concitato della scena si distende appena in un patetismo di maniera, che fa ritenere il pezzo non più antico della seconda metà del I sec. a. C. e che trova confronti con motivi presenti in un intagliatore aulico dello stesso periodo, operante in Roma, Philemon ([18]). Ma la cultura da cui nasce è legata strettamente — senza intermediazioni — all'eclettismo microasiatico del II sec. a. C.

La stessa matrice culturale, ma una lavorazione più semplificata mostra un altro frammento con il caratteristico motivo del centauro che scaglia un masso su di un guerriero caduto ([19]),

([15]) L. BASTET, *Untersuchungen zur Datierung und Bedeutung der Tazza Farnese* « *Bull. Ant. Beschaving* », XXXVII (1962), p. 1 ss.; A. GIULIANO in *Il Tesoro di Lorenzo il Magnifico, Le gemme*, Firenze 1973, p. 69 e ss., riesamina tutta la complessa questione della duplice figurazione (esterna ed interna) della coppa e propone una datazione alla metà del II sec. a. C.

([16]) BRUNN-BRUKMANN, *Denkmäler der griechische und roemische Skulptur*, tav. 89. Lo stesso motivo è ripreso nelle lastre del Mausoleo di Alicarnasso, BRUNN-BRUKMANN *cit.*, tav. 98.

([17]) Lo schema, anch'esso usato dagli scultori del fregio di Figalia (BRUNN-BRUKMANN, *cit.*, tav. 87) e poi assai divulgato, è presente ad es. nel viennese sarcofago delle Amazzoni, di probabile fattura asiatica di III sec. a. C. e nel già citato fregio dell'Artemision di Magnesia (C. HAVELOCK, *Hellenistic Art*, Londra 1971, fig. 158) della metà del II sec. a. C.

([18]) VOLLENWEIDER, *Steinscheidekunst*, p. 44 ss.

([19]) Corniola leggermente convessa, mis. max. mm. 10×13,5, Museo Archeol. di Aquileia, inv. 48452.

in cui l'ispirazione ellenistica appare stemperata in un rendimento di maniera (fig. 3).

Allo stesso ambiente (o forse allo stesso incisore) della grande corniola, ritengo si debba riferire un altro pezzo, eccezionale per dimensioni e validità artistica, ritrovato non ad Aquileia ma ad Altino, ma sicuramente importato in quella città da Aquileia ([20]) (fig. 4). Il grande onice, certamente non pietra da anello anche se la figurazione appare al diritto nell'impronta, è intagliato con la rappresentazione di un cavaliere riccamente armato su di un cavallo al galoppo ornato da una pelle ferina come gualdrappa, in atto di slanciarsi con l'asta contro un guerriero nudo inginocchiato, che si difende con il pugnale nella destra ed il grande scudo ovale portato sopra la testa. Appaiono subito evidenti gli elementi formali che avvicinano questo pezzo all'intaglio con centauromachia: essi rivelano una comune esperienza figurativa ed una resa stilistica molto simile. Particolarmente chiara è la ispirazione alle stesse fonti iconografiche: le lunghe linee oblique divergenti formate dalle figure allungate in movimenti scattanti, i corti mantelli svolazzanti accomunano nell'impianto, sapiente anche se un po' enfatico, delle composizioni, le due gemme.

Lo schema figurativo ed ancor più i particolari iconografici dell'onice altinate richiamano immediatamente alla mente quelli del celebratissimo « *Alexandri proelium cum Dario* » dipinto da Filosseno di Eretria all'inizio del III sec. per il re Cassandro ([21]), quale lo conosciamo dal Mosaico della Casa del Fauno di Pompei ([22]).

([20]) G. Fogolari, *Recenti ritrovamenti nell'agro altinate*, in *Atti per il convegno per il retroterra veneziano, Ist. Veneto Scienze, Lettere e Arti*, 1956, fig. 8, p. 55 ss.: onice piano, mm. 30 × 21.

Ringrazio l'amica prof. G. Fogolari, Sovrintendente alle Antichità del Veneto, per avermi concesso lo studio del pezzo e per le ottime fotografie procuratemi.

([21]) Plinio, *Nat. Hist.* XXV, 110. Sul pittore cfr. H. Fuhrumann, *Philoxenos von Eretria*, Goettingen 1931; G.A. Mansuelli, *Ricerche*

Tale schema, non immune anche da suggestioni dell'Alessandro combattente lisippeo, sta, come è noto, alla base delle innumerevoli figurazioni di generali ed imperatori a cavallo dei repertori artigianali romani, dal motivo del fregio traianeo dell'arco di Costantino (per citarne alcuni esempi solamente), ai sarcofagi con battaglie del II-III sec. d. C., ai baltei sbalzati di III sec. Ma nel caso della gemma, il richiamo non è generico, il confronto non è solo di schema. Dalla figura di Alessandro nel mosaico di Pompei (fig. 5) sono ripresi i particolari della testa scoperta del re, quelli della corazza con spallacci ed il gorgoneion sul petto e della pelle maculata che copre il cavallo. Unica variante, non di serie perché non ne conosco altre, è quella del braccio sinistro portato davanti al cavallo per reggere meglio l'asta nell'impeto dell'attacco. Se si esclude questo elemento, l'intaglio rientra fra le riproduzioni più fedeli, assieme al bronzetto di cavaliere macedone del Museo Naz. di Napoli ([23]) del motivo di Alessandro a cavallo formatosi all'inizio del III sec. sulla suggestione delle opere di Lisippo e di Filosseno.

Più complessa è invece la problematica che suscita la figura del guerriero caduto che si copre con lo scudo ed attacca con il

sulla pittura ellenistica, *Studi e ricerche dell'Università di Bologna*, IV, Bologna 1950, p. 23 ss.; *Idem* in *EAA*, vol. I, 1958, *s. v. Alessandro*; nonché l'ampio esame del MORENO (che ritiene il popolare schema dell'Alessandro a cavallo formatosi più sulla suggestione delle composizioni lisippee e di Leochares nel donario di Crateto a Delfi che su di una originale invenzione del pittore) in *EAA*, VI, 1965, *s. v. Philoxenos*.

([22]) Per il mosaico di Pompei si veda ad es. B. ANDREAE, *Das Alexander mosaik*, Brema 1959.

([23]) M. BIEBER, *Alexander the Great in Greek and Roman Art*, 1964, tav. 36 ss. E' probabile che il bronzetto rappresenti un cavaliere della « turma » di Alessandro Magno, opera di Lisippo: PLINIO, *Nat. Hist.*, XXXIV, 64; VELLEIO PATERCOLO, *Hist. Roman.*, 1, 11, 3-4; P. MORENO, *Testimonianze, per la teoria artistica di Lisippo*, Roma 1973, p. 101; M.P. COSTA, *Testimonianze per i cavalieri del Granico di Lisippo*, « Annali della Fac. Lettere e Filosofia di Bari », 1974, p. 115 ss.

Meno diretti sono i riferimenti con le figurazioni del c.d. Sarcofago di Alessandro di Sidone.

pugnale. Come è noto, il mosaico di Pompei presenta una lacuna a destra e sotto il cavallo di Alessandro. Si è per lo più immaginata la presenza di un guerriero sotto le zampe del cavallo, ricostruendo la scena secondo uno schema che appare ad es. su numerose urne perugine di fine III-inizi II sec. a. C., cioè con un personaggio caduto bocconi con lo scudo che ne ricopre il corpo inarcato ([24]). Il nostro intaglio presenta una soluzione diversa ([25]), forse più vicina a quegli schemi scultorei di impianto lisippeo di cui si è voluto vedere la presenza nella formazione del tipo dell'Alessandro combattente. Il motivo, che, impostato meno dinamicamente, è già presente, nelle sue caratteristiche essenziali nella notissima stele ateniese di De xileos, riprende la tipologia del caduto con gamba flessa e l'altra distesa obliquamente così frequente nel fregio di Figalia e nelle lastre del Mausoleo di Alicarnasso. Esso è testimoniato in diverse composizioni a tutto tondo di gusto pergameno ispirate probabilmente ad originali della prima metà del II sec. a. C. fra le quali è interessante citare il guerriero caduto dell'Agorà degli Italiani a Delo ([26]), il

([24]) H. BRUNN-G. KOERTE, *I rilievi delle urne etrusche*, Roma-Berlino, 1870-1916, II, tavv. LXXX, 1; LXXXVIII, 2; CIV, 1; III, tavv. CXI, CXIII, 1-6; MANSUELLI, *Studi sulla Pittura ellenistica, cit.* pp. 14-15; una tipologia simile, desunta probabilmente anch'essa dalla divulgazione degli schemi dei monumenti celebrativi di Alessandro in battaglia, appare anche su urne etrusche con il mito della furia di Atamante: ad es. BRUNN-KOERTE, II, XCII, 3; R. REBUFFAT, *La meurtre de Troilus sur les urnes étrusques*, « *MEFRA* », 84, 1972, p. 537. Il tipo è riprodotto anche su urne perugine: C. DAREGGI, *Urne del territorio perugino*, Roma 1972, tavv. XLIV e XLIII, 2. Per altri echi del motivo in produzioni artigianali di età ellenistica cfr. P. MORENO, *s. v. Philoxenus* in *EAA cit.*

([25]) La stessa figurazione compare, peraltro con un rendimento meno terso e incisivo e con uno schema invertito, in una pasta vitrea gialla, probabilmente desunta da una gemma incisa contemporanea a quella altinate: A. FURTWAENGLER, *Antike Gemmen*, 1900, tav. XXV, 53.

([26]) A. SCHOBER, *Kunst von Pergamon*, Vienna 1951, fig. 30, p. 69; J. MARCADÉ, *Au Musée de Delos*, Parigi 1969, tav. LXXX, p. 363 ss. La scultura è datata dal Marcadé intorno al 100 a. C. Dal COARELLI, (*L'ara di Domizio Enobarbo e la cultura artistica in Roma nel II sec. a. C.*, in

Gallo con spada del Mus. Archeol. di Venezia ([27]), il gruppo dell'amazzone con barbaro, elaborazione romana di motivi pergameni, del Mus. Naz. Romano ([28]).

Anche in questo caso è evidente la ispirazione al mondo figurativo microasiatico, a sua volta ricco di richiami alle creazioni tardo classiche della fine del V e dell'inizio del IV sec. a. C. E' possibile che un'invenzione così dinamica e di così forte senso spaziale fosse presente anche nel quadro di Filosseno, questo pittore di « scorci » oltre che interessato ai problemi luministici. Ma la testimonianza della gemma aquileiese non può ovviamente essere sufficiente in questo senso. All'incisore, del resto, non interessavano tanto i valori pittorici della composizione, quanto l'episodio singolo, nella tradizione della monomachia isolata, quale appare nei già spesso richiamati fregi di battaglie. Potrebbe dunque qui aversi una giustapposizione, certo già avvenuta nei repertori della glittica ellenistica, di motivi ispirati a due diverse fonti, quella della tradizione lisippea-pittorica dell'Alessandro combattente e quella desunta dai fregi microasiatici di battaglie; ciò che indica la sostanziale aderenza all'ellenismo classicistico (da individuarsi probabilmente nell'ambiente pergameno) della tradizione glittica che ci interessa e che appare nella pietra altinate. Diverso e mediato attraverso un'elaborazione tardoetrusca, è invece il filone iconografico testimoniato ad esempio dalle urne etrusche sopra citate e dal noto rilievo di Isernia ([29]).

« D.d.A. » (II, 3), 1968, p. 316), la statua di Delo è stata messa in relazione con una statua di guerriero combattente rinvenuta in Roma presso la *Porticus Octavia*, e quindi con l'attività di maestranze ellenistiche in Roma nel II sec. d. C.

([27]) Sulla statua, che appare peraltro fortemente interessata da restauri, cfr. A. Schober, *Kunst von Pergamon, cit.*, figg. 101, 102, p. 201.

([28]) S. Aurigemma, *Le Terme di Diocleziano ed il Museo Naz. Romano*, Roma, 1958, n. 289, tav. 57; H. v. Steuben in: Helbig, *Fuehrer durch die oeffentlichen Sammlungen in Rom*, III, 1969, n. 2287, p. 201.

([29]) R. Bianchi Bandinelli, *Roma. L'arte romana nel Centro del Potere*, Milano 1969, fig. 32.

E' possibile che nella figurazione della grande gemma sia presente un intento celebrativo di Ottaviano-Augusto, identificato con Alessandro, secondo la elaborazione della ritrattistica augustea dopo il 30 a. C. ispirata al ritratto eroico di Alessandro. E' proprio negli anni 40-30 che la glittica « colta » (a cui, come si è visto, la gemma altinate appartiene) acquisisce parecchi temi propagandistici desunti dalle iconografie celebrative dinastiche orientali, applicandoli ai membri della famiglia imperiale ([30]).

Una terza gemma di grandi dimensioni e con un interessante motivo figurato di origine protoellenistica, è il grosso plasma di smeraldo con la rappresentazione di Dirce legata al toro da Zeto ed Anfione ([31]) (fig. 6).

Si tratta del soggetto riprodotto nel notissimo gruppo scultoreo del Toro Farnese dalle Terme di Caracalla (fig. 7). La controversa datazione dell'originale rodiota da cui proviene può

([30]) Oltre ai grandi cammei « di stato », in cui la tradizione glittica ellenistica continua ad esprimersi fino ad epoca tarda, ed in cui le figurazioni allegoriche appaiono spesso assai complesse, non poche sono le gemme in cui personaggi della corte imperiale vengono assimilate a divinità o ad eroi: ricordo per tutte la splendida sardonica con Ottaviano Mercurio (VOLLENWEIDER, *Steinschneidekunst*, tav. 53, 1) e la eccezionale agata di Boston con Ottaviano Poseidon (VOLLENWEIDER, *Steinscheidekunst*, tav. 49, 2). Si noti che sia la gemma altinate che le due sopracitate sono tutte pietre zonate, forse preferite negli ateliers « colti », che si specializzeranno poi nella lavorazione del cammeo. La gemma di Boston appartiene probabilmente alla cerchia dell'incisore Solon (VOLLENWEIDER, *Steinschneidekunst*, p. 52, nota 28).

Sul tipo dell'imperatore « zu Pferd kämpfend », presente solo in cammei tardi e che rappresenta la continuazione del modello celebrativo che sembra essere testimoniato dalla gemma altinate per l'età augustea, cfr. H. MOEBIUS, *Zweck und Typen der roemischen Kaiserkameen* in *Astieg und Niedergang der roemischen Welt*, Berlino 1975, p. 43.

([31]) Plasma di smeraldo piano, mm. 27 × 27; Museo di Aquileia inv. 25498; G. SENA CHIESA, *Aquileia*, n. 750;*Ori e argenti dell'Italia Antica, Cat. della Mostra*, Milano 1962, n. 436; G. RICHTER, *Engraved Gems of the Romans*, Londra 1971, n. 333.

essere forse ancorata alla seconda metà del II sec. a. C. ([32]). Come è noto, del Supplizio di Dirce sono conosciute diverse redazioni, una su urnette volterrane di III-II sec. a. C. ([33]) (fig. 8), che ripete le elaborazioni del tema nell'ellenismo artigianale tardo etrusco di quelle botteghe, almeno altre quattro in dipinti pompeiani ([34]). Fra di essi, certamente posteriori al pezzo aquileiese, il più interessante è quello della Casa dei Vettii, della metà del I sec. d. C. (fig. 9), in cui è rappresentato lo stesso momento del racconto (Dirce legata al toro da Zeto e Anfione), con gli stessi personaggi raffigurati non più in una composizione piramidale come nel gruppo marmoreo, ma in una disposizione sciolta più adatta alla ricerca di una redazione pittorica. Ma l'ispirazione di entrambe le opere ad un prototipo comune è evidente: si noti solo il gesto di uno dei fratelli che afferra il toro per le corna.

L'impianto compositivo ed il modellato della pietra aquileiese non sono senz'altro all'altezza delle due corniole precedenti: le linee convergenti della composizione appaiono di scarso vigore, i movimenti goffi, gli effetti di profondità spaziale mal riusciti (si veda ad es. la figura del toro di cui manca la parte posteriore scorciata e che sembra appoggiare, per l'appiattimento dei piani, le zampe anteriori sulla gamba del personaggio di destra), cosicché le diverse figure si giustappongono senza varietà di piani.

Un archetipo comune è, come si è detto, alla base sia della elaborazione scultorea che della gemma aquileiese che della pittura della casa dei Vettii. E' possibile che si tratti di un originale pittorico del primo ellenismo, poi tradotto in scul-

([32]) PLINIO, *Nat. Hist.*, XXXVI, 34; M. BIEBER, *The Sculpture of The Hellenistic Age*, New York, 1955, fig. 529. Sul gruppo rodiota collocato in Roma nei « Monumenta Asinii Pollionis », cfr. C. BECATTI, *Letture Pliniane cit.*, p. 212, nota 9.

([33]) BRUNN-KOERTE, *I rilievi delle urne etrusche*, *cit.*, II, 1, tav. IV, 1, 2; *EAA*, vol. III, 1960, p. 136, fig. 164.

([34]) G.E. RIZZO, *Pittura ellenistico-romana*, 1929, tav. LXVI; K. SCHEFOLD, *Die Waende Pompeijs*, Berlino 1957, pp. 42, 144, 185, 206.

tura dagli artisti di Tralles e ripreso in forme pittoriche piuttosto grossolane dai decoratori pompeiani. La gemma aquileiese sembra stare a metà fra queste due testimonianze, ma appare ispirata più direttamente al modello pittorico, anche se, come si è visto, la ricerca spaziale rimane nell'incisione del tutto irrisolta. Il più interessante degli altri dipinti pompeiani — quello della Casa del Granduca di età claudia — sembra rifarsi ad una fonte iconografica diversa ([35]).

La gemma, che appare dunque opera di un incisore formatosi in un ambiente eclettico di tono colto ed a conoscenza di schemi figurativi non di repertorio nella glittica, non è da datarsi troppo lontano dalle altre; si può pensare ad un periodo appena posteriore al 30 a. C., quando è testimoniato il più grande afflusso in Italia di artisti microasiatici e alessandrini, fra cui decoratori parietali con un ricco repertorio di copie di quadri celebri del tardo classicismo e dell'ellenismo.

Ad un filone di glittica colta e celebrativa, anche se assai poco originale come motivo, appartiene il grande frammento di pasta vitrea incolore con la raffigurazione di Anfitrite con mantello *velificans*, seduta su di un cavallo marino con un altro cavallo che appare dietro di lei (fig. 10) ([36]).

Già di per sè si tratta di una pasta singolare per le dimensioni e per la finezza (ora attenuata dal cattivo stato di conservazione) della lavorazione ottenuta a stampo ma rifinita con la mola. Come è noto, nel mondo romano le paste vitree erano per lo più usate, secondo la testimonianza di Plinio ([37]), come ornamenti da anello di basso costo e di fattura corrente, niente di più di imitazioni grossolane e commerciali delle belle incisioni su pietre dure. Esistono tuttavia produzioni di paste vitree di notevole impegno formale sia nella lavorazione del vetro che

([35]) K. SCHEFOLD, *Pompeianische Malerei*, Basilea 1952, tav. 23.

([36]) Pasta vitrea incolore, trasparente, legg. convessa, mis. max. mm. 20 × 41; Museo di Aquileia, inv. 27524; G. SENA CHIESA, *Aquileia*, 522.

([37]) *Nat. Hist.*, XXXV, 48: « ...vitraeis gemmis e vulgi anulis ».

nella decorazione: un gruppo di paste a più colori di tarda età repubblicana ([38]) può considerarsi in tal senso particolarmente significativo.

Il nostro pezzo, notevole per il livello formale e l'armonia dello schema compositivo, rivela una matrice lavorata appositamente con molta finezza. Il gusto dell'intaglio è raffinato ed elegante; il rilievo non è molto alto e nella scarsa concitazione della scena si avverte una eco di quel manierato e garbato neoatticismo ormai trionfante nell'arte ufficiale augustea, e che è presente ad es. in tanta plastica aquileiese dell'epoca.

Il motivo, come ho detto, è di serie nell'ambiente dell'artigianato d'arte della seconda metà del I sec. a. C. ([39]) ed è addirittura superfluo indicarne le ascendenti iconografiche. Esso si rifà genericamente ai tipi più divulgati del tiaso marino ellenistico-romano di fine II-I sec. a. C., di cui è testimonianza principale il fregio marino dell'ara di Domizio Enobardo probabilmente opera di Scopas Minore ([40]). Il tipo della nereide in posizione frontale con mantello *velificans*, sembra alquanto più recente ed appare ampiamente divulgato, come motivo singolo, solo in epoca protoaugustea ([41]). Esso è conosciuto anche da qualche replica su gemme, la più interessante delle quali è

([38]) G. SENA CHIESA, *Aquileia*, p. 6.

([39]) Un bell'intaglio, di gusto più barocco, ma sicuramente ispirato allo stesso schema (si noti la presenza del secondo cavallo marino dietro il primo su cui è seduta la nereide), in FURTWAENGLER, *Antike Gemmen*, Berlino 1900, XLI, 43. Per citare una delle moltissime figurazioni in cui si può riconoscere il motivo che ci interessa, ricordo l'aquileiese frammento di mosaico con nereide su toro (ove però non compare il motivo del mantello « *velificans* »): G. BRUSIN, *Aquileia e Grado*, Padova 1956, p. 193.

([40]) F. COARELLI, in *Dialoghi di Archeologia (II)*, 1968, p. 302 ss.; P. MINGAZZINI, *Sui quattro scultori di nome Scopas*, « RIASA » (n. s. XVIII), 1971, p. 79 ss.

([41]) L'esempio più noto è quello della ninfa su mostro marino nel rilievo della « Tellus » dell'Ara Pacis: E. SIMON, *Ara Pacis Augustae*, Tuebingen 1967, tav. 26 (considerata come rappresentazione di un'« Aura »).

una ametista della raccolta medicea di un intenso dinamismo ([42]), in cui l'assimilazione dei motivi del tardo ellenismo di tradizione classicistica appare non ancora filtrata dall'esperienza neoclassica della prima età augustea.

La pasta aquileiese si può inserire, come soggetto, in un gruppo di paste vitree con scene più concitate di tiaso marino, sempre di grandi dimensioni, databili intorno agli anni 40-30 a. C. Esse possono essere considerate come celebrazioni di personaggi vincitori di battaglie navali, in particolare di Sesto Pompeo, di cui è noto l'appellativo di « *Neptuni filius* » riferito alle vittorie navali del padre, e dello stesso Ottaviano ([43]) ad opera di artisti legati alla tradizione dell'intaglio ellenistico. A tale classe appartiene ad esempio una corniola del Mus. Archeol. di Venezia, con ogni probabilità anch'essa di provenienza aquileiese, con figura di Scilla ([44]) (fig. 11), vero capolavoro, per profondità spaziale, pronunciato dinamismo e sapienza compositiva. La pietra deve essere datata agli anni 40-30 e può essere confrontata con una corniola di analoga fattura al Museo di Ginevra ([45]) (fig. 12). Nei due pezzi sono chiaramente avvertibili echi pergameni nella forte torsione delle figure e nell'accentuato contrasto chiaroscurale.

La invenzione dei temi celebrativi marini è stata attribuita dalla Vollenweider all'incisore Solon, che dopo essersi formato alla corte di Mitridate, lavorò a Roma al servizio di Pompeo Magno e del figlio, mentre a Hyllos, figlio del celebre Dioscuride di origine egiziana, sarebbe da riferire particolarmente la fattura delle due gemme con Scilla ([46]).

([42]) A. GIULIANO, *Catalogo delle Gemme medicee*, in *Il Tesoro di Lorenzo il Magnifico, I, Le gemme*, Firenze 1972, n. 14, p. 49, tav. X, con ampia discussione sul tema; l'ametista è datata al terzo venticinquennio del I sec. a. C.

([43]) VOLLENWEIDER, *Steinschneidekunst*, p. 20 ss.

([44]) Corniola leggermente convessa, mm. 27 × 27; Museo Archeol. di Venezia; VOLLENWEIDER, *Steinschneidekunst*, tav. 77/3, p. 70.

([45]) VOLLENWEIDER, *Steinschneidekunst*, tav. 11, 5, p. 21, nota 29.

([46]) VOLLENWEIDER, *Steinschneidekunst*, pp. 70-71.

Un altro frammento aquileiese, una pasta vitrea viola di discrete dimensioni, con motivo di amorino seduto sulla coda di un delfino ([47]), si rifà anch'esso al repertorio sopra indicato. Il motivo dell'erote impostato obliquamente sulla coda corposa del mostro marino, trova una formulazione molto simile nel fregio marino della citata ara di Domizio Enobarbo dell'inizio del I sec. a. C. Il rendimento formale con elementi mossi e scorciati e con alcuni particolari enfaticamente sottolineati da linee puntinate, richiama la pietra veneziana con Scilla ed in genere lo stile di Hyllos alla cui bottega attribuirei il frammento ([48]).

In tutti questi pezzi sono dunque presenti, in quel sostanziale eclettismo che caratterizza l'ambiente artistico figurativo della seconda metà del I sec. a. C., in particolare modi della scuola pergamena, dello stesso ambiente cioè cui sembrano essersi ispirati gli artefici della ufficialissima Ara Pacis ([49]). La grande pasta aquileiese con nereide *velificans*, proveniente, come tipologia, dallo stesso ambiente, se ne distacca invece, come si è detto sopra, per un più pacato impianto formale di gusto neoattico. Essa presenta qualche affinità tecnica e di gusto con la bella e raffinata pasta vitrea incolore del British Museum ([50]) (fig. 13) pasta che si è voluta riferire ad età augustea ed attribuire ad un altro degli incisori di corte, di delicato stile neoclassico, Aulos.

La presenza di entrambe le paste vitree del mantello « *velificans* », motivo ellenistico divenuto emblematico nella classicistica arte augustea, offre un altro elemento per la datazione della pasta aquileiese agli ultimi decenni del I sec. a. C.

Un fermo ed incisivo profilo orna un'altra corniola di grandi

([47]) Pasta vitrea viola piana, mis. max. mm. 13 × 20; Museo di Aquileia, inv. 27539; G. SENA CHIESA, *Aquileia*, n. 328.

([48]) Il confronto più interessante è con la gemma firmata da Hyllos con tritone a Basilea (VOLLENWEIDER, *Steinschneidekunst*, tav. 77, 5).

([49]) TH. KRAUS, *Die Ranken der Ara Pacis*, 1953.

([50]) VOLLENWEIDER, *Steinschneidekunst*, tav. 36, 3; WALTERS, *Catalogue of the Engraved Gems and Cameos in the British Museum*, Londra 1926, 3310.

dimensioni ([51]) (fig. 14). L'intaglio è del più grande interesse per la conoscenza del momento neoattico della incisione colta di età augustea, di cui si è già visto un esemplare nella pasta con nereide. L'incisione riprende un motivo, la testa coronata di divinità, qui forse Apollo, dal profilo fermo e pulito con i capelli resi a ciocche trattate come materia decorativa dall'uso della punta sottile. Essa si inserisce in una piccola serie di figurazioni consimili, in cui l'ispirazione neoattica appare particolarmente evidente. La serie, che si distingue per la delicatezza del modellato morbido, la pulitura della pietra portata all'estremo e la straordinaria purezza dell'incisione, ha una delle più antiche formulazioni nello zaffiro con patetico busto femminile di Ginevra, da riportarsi al secondo quarto del I sec. a. C. ([52]) (fig. 15), ma acquista la levigata freddezza, che è propria del pezzo aquileiese, in esemplari più tardi, ad es. nella Artemide di Boston ([53]) (fig. 16) attribuita a Gnaios artista neoattico di estrazione orientale operoso in Roma intorno agli anni 20 a. C., nell'Apollo di Firenze attribuito alla scuola di Solon ([54]), in un intaglio con Apollo da Ginevra di cui si è perduto l'originale ([55]), ma, in particolare, nel già citato ritratto di Augusto come *Novus Mercurius*.

Si tratta di opere tutte riferibili ad artisti di scuola classicistica operanti in Roma intorno agli anni 30-15, e forse legati agli incisori monetali, anch'essi di estrazione orientale, che crearono il ritratto augusteo tipo Azio, ispirato, come si è detto, alla tradizione orientale del ritratto di Alessandro. Esse presentano straordinari punti di contatto con la ferma limpidezza con cui è reso il classicistico profilo inciso sulla gemma aquileiese che daterei anch'essa intorno agli anni 25-20 a. C.

Esistono dunque, nella produzione glittica delle botteghe di

([51]) Corniola legg. convessa, spezzata in basso, mis. max. mm. 25 × 16, inedita.

([52]) VOLLENWEIDER, *Steinscheidekunst*, tav. 15, 2, 6; tav. 16, 1.

([53]) VOLLENWEIDER, *Steinscheidekunst*, tav. 44, 1-3.

([54]) VOLLENWEIDER, *Steinscheidekunst*, tav. 54, 1, p. 55.

([55]) VOLLENWEIDER, *Steinscheidekunst*, tav. 79, 3, 7.

Aquileia, testimonianze non secondarie di quello straordinario fenomeno culturale che fu il riversarsi in Roma, nel corso del I sec. a. C., di nuove e dirette influenze figurative ellenistiche.

Si sogliono storicamente individuare due momenti particolarmente significativi del fenomeno sopra indicato in Roma: intorno agli anni 70-60, quando, nell'ultimo periodo delle guerre mitridatiche, avvenne nell'Urbe un primo afflusso di artisti microasiatici, e negli anni 30-20, quando gli artisti che avevano ruotato intorno alla corte tolemaica, trovarono in Roma e nell'ambito imperiale la possibilità di porre la tradizione figurativa ellenistica al servizio di nuovi contenuti celebrativi.

Ad Aquileia a un più antico gruppo di gemme riferibile agli anni 40-30 e di ispirazione microasiatica, ne segue un secondo (30-10 a. C.) di impronta neottica. Data la difficoltà, già sopra esposta, di immaginare una provenienza da Roma ad Aquileia degli intagli di cui si è detto, non resta che prendere atto della presenza, anche in Aquileia, di artigiani provenienti dall'Oriente ellenistico. Essi operavano in una città ricca ed aperta alle esperienze artistiche più raffinate, per una clientela di *nobiliores*, certo non così potente e prestigiosa come quella al « centro del potere », ma altrettanto in grado di apprezzarne i prodotti.

Sarei piuttosto cauta nel valutare una eventuale influenza nel fenomeno di arte « colta » che ci interessa, dei ripetuti soggiorni ad Aquileia di Augusto e di membri della famiglia imperiale. Mi sembra che le testimonianze di glittica di tradizione ellenistica qui richiamate, si possano considerare, nel complesso, precedenti a quei fatti storici.

Si tratta del resto (esclusa forse la gemma con Alessandro-Augusto) di figurazioni non rientranti se non genericamente nei temi celebrativi e propagandistici augustei, ai quali invece si attengono strettamente gli incisori aulici, e dei quali abbiamo la più chiara testimonianza nei cammei c. d. imperiali ([56]) di cui non si conoscono esemplari aquileiesi.

([56]) Su tali cammei si veda da ultimo, H. MOEBIUS, *Zweck und Typen der roemischen Kaiserkameen*, cit. a nota 28.

Guglielmo Biasutti

AQUILEIA E LA CHIESA DI ALESSANDRIA

Ringrazio il « Centro di Antichità Altoadriatiche » dell'Università di Trieste di avermi invitato a parlare in questa « VII Settimana di Studi Aquileiesi ». Poiché non godo di nessun altro titolo, ritengo che l'invito mi sia stato rivolto — direbbe il Giusti — « per quei quattro versacci da dozzina », che sono, appunto, i quattro miei scritterelli sulla questione del cristianesimo primitivo in Aqulieia: *La tradizione marciana aquileiese* del 1959; *Alessandrinità della Chiesa Aquileiese primitiva, Aperture sul cristianesimo primitivo in Aquileia,* entrambi del 1965 e *Otto righe di Rufino* del 1970. A questi si possono aggiungere il *Sante Sabide* del 1965, che ne fu un inconsapevole inizio, e *Una cassetta di piombo,* divagazione tangenziale e quasi archeologica del 1965.

In tali scritti — apparsi in poche copie e fuori commercio e redatti alla bersagliera piuttosto che all'accademica — si è forse ravvisato, almeno spero, qualcosa di nuovo ed interessante, in certo grado fondato, a proposito delle origini del cristianesimo nella nostra regione.

E qui si attende da me, se non erro, che esponga stringatamente quale sia, a mio avviso, la linea di ricerca e quale l'ipotesi di lavoro da me avanzata in tale argomento. Lo faccio volentieri, anche perché uzzolo ed età mi spingono a lasciare che altri arino e mietano in questo campo.

Non per alibi autobiografico, ma perché l'aspettativa non sia maggiore del giusto, desidero preavvertire che m'intrusi in coteste ricerche dopo i miei dieci lustri, quando la sclerosi è più presumibile dell'agilità, e che a tali ricerche non ero affatto tecnicamente preparato. Tuttavia una felice ignoranza mi salvava

dal bruciare incensi agli *idola theatri* di scuole preesistenti; e mi restava ancora la feconda capacità di accorgermi e di stupirmi se — come capita — *quandoque bonus dormitat Homerus.*

Ho usato ed uso la parola « ipotesi », perché sono persuaso che la ricerca storica, come del resto ogni ricerca, deve accompagnarsi a molta prudenza ed umiltà, per evitare il facile rischio di dogmatizzare fuor di luogo: dopo di che, cioè una volta eretto l'idolo, non viene mai meno un'ossequiente erudizione che muta le lucciole in lanterne.

Ecco, dunque, la duplice ipotesi di lavoro a cui mi han portato le mie modeste indagini.

Il messaggio cristiano venne annunziato originariamente in Aquileia e nella sua regione sino dai tempi apostolici da una corrente missionaria non-paolina, fortemente giudaizzante, cioè formata da giudeo-cristiani che al fervore per il Vangelo univano la fedeltà ad alcuni postulati della concezione e della legge ebraica. Tale corrente missionaria venne ad Aquileia presumibilmente da Alessandria d'Egitto, e certamente l'elemento alessandrino ebbe gran peso nella prima comunità ecclesiale aquileiese, poiché persino alla fine del sec. IV la Chiesa d'Aquileia si ricollegava alla Chiesa d'Alessandria quanto alla derivazione apostolica e quanto al metodo di governo.

Credo superfluo rilevare come questa prospettiva non solo si differenzi, ma si ponga su di un piano del tutto diverso dalle due prospettive anteriori, la tradizionale e la critica.

Queste due, infatti, nettamente correlative proprio perché antitetiche, davano un valore preminente, e si può ben dire esclusivo, a questioni personali e temporali. La prima, cioè la tradizionale, con l'affermazione che S. Marco sarebbe stato il primo evangelizzatore di Aquileia e il suo discepolo Ermacora il primo vescovo. La seconda — rappresentata, dopo il Tillemont e il Papebrock, da Harnack, Duchesne, Oberziner, Semeria, Lanzoni, Paschini, Zeiller, Ritig, Egger, ecc. — col negare più o meno radicalmente, quanto la prima affermava. Entrambe consideravano l'evangelizzazione come un *fatto di cronaca*, nel quale occorreva individuare il *chi* e il *quando*. E non ha importanza,

almeno per il momento, a quali suggestioni si appigliasse la tradizione o con quali argomenti la scuola critica ne smantellasse le pretese.

Invece la duplice ipotesi da me formulata trasferisce il problema delle origini del cristianesimo aquileiese sopra un piano *qualitativo* ed invita a fissare l'attenzione sulla sua matrice spirituale, facendo di questa lo sfondo e il contesto sui quali, *dopo*, e persone e tempo assumerebbero verosimiglianza o stridore.

Ma vediamo, ora, se e quali suffragi critici trovi quell'ipotesi di lavoro. Elencherò alcuni indizi finora, a mio parere, disattesi o non sufficientemente meditati, e invece, secondo me, basilari.

Ho parlato, anzitutto, di corrente missionaria *non-paolina* quale fonte dell'evangelizzazione in Aquileia. E' risaputo come nello stesso S. Paolo si trovino accenni alla evangelizzazione fino all'Illirico da parte sua ([1]) e nella Dalmazia da parte di Tito ([2]). Testimonianza ben autorevole per insinuare che sino da allora il Vangelo dovette arrivare anche ad Aquileia, data la sua importanza. Qualcuno potrebbe addurre qui che fino a poco fa il Friuli orientale veniva chiamato « illirico » per distinguerlo dal « veneto » e che nel 314 il vescovo di Aquileia Teodoro si firmava, a quanto pare, *de provincia Dalmatiae* ([3]).

Ma nessuno ha rilevato, a quanto so, come lo stesso S. Paolo abbia spiegato indirettamente il motivo per cui non salì nell'Aquileiese. « Da Gerusalemme e dai paesi all'intorno *sino* all'Illirico, — scrive ai Romani — tutto ho riempito del Vangelo di Cristo, attento però ad evangelizzare dove Cristo non era ancora nominato per non fabbricare sopra fondamento altrui ». E' logico arguire che dall'Illirico in sù il *themelion* ([4]) del Vangelo era già stato posto da altri. Tanto più che lo stesso Paolo,

([1]) *Rom.* 15,19. S. Paolo esprime il « *fino a* » con la voce *méchri*.

([2]) *Tim.* 4,11.

([3]) A questo proposito, però, cfr. PASCHINI, *Storia del Friuli*, Udine 1953, I, p. 40, n. 8.

([4]) E' la voce usata da S. Paolo nel citato passo *Rom.* 15,18-20.

sempre nella lettera ai Romani, nel suo slancio apostolico sogna l'itinerario Gerusalemme-Roma-Spagna ([5]), escludendo il passaggio in Occidente via terra, che lo avrebbe fatto passare obbligatoriamente per Aquileia.

E' noto l'atteggiamento, chiamiamolo pure sinistrorso, di S. Paolo in rapporto alla « evacuata » legge ebraica, che lo oppose persino a Cefa in Antiochia ([6]) e forse provocò il distacco di Marco da lui in Perge ([7]).

Più tardi il metodo paolino si raddolcì di molto, ma nelle prime peregrinazioni apostoliche fu drastico e quasi provocatorio. Egli si recava nelle sinagoghe e annunziava il messaggio evangelico in termini di aperta rottura con l'ebraismo. Pareva cercasse una giustificazione per scuotere la polvere dai calzari e trasferire la sua predicazione in mezzo ai gentili. Questo modo di fare suscitò la violenta reazione degli ebrei tradizionalisti, ma non riusciva gradito neppure a molti cristiani che preferivano metodi e trapassi più graduali.

Ebbene, c'è mai qualcosa nel cristianesimo primitivo in Aquileia che faccia pensare a cristiani giudaizzanti, non paolini e in qualche modo antipaolini?

Sembra di sì. Lo suggeriscono due ordini di indizi. Il primo è costituito dalla formula del *Credo* aquileiese tramandataci da Rufino, ed in particolare dalle tre aggiunte che lo caratterizzano. Ne ho dato una mia diffusa illustrazione nell'opuscolo *Otto righe di Rufino*, al quale rimando. In questa sede mi limiterò a ricordarne solamente gli assunti più importanti.

Accennerò appena — ma un cenno ci vuole — al fatto singolare che nella nostra formula il verbo *credo* è seguito da *in* con l'ablativo e non con l'accusativo, per quanto concerne le persone divine — Padre, Figlio e Spirito Santo —, mentre

([5]) Sempre in *Rom.* 15, 24-28.

([6]) *Gal.* 2,11.

([7]) *Act.* 13,13. Il motivo del distacco rimane misterioso, ma sembra verosimile che Marco fosse incline piuttosto al metodo conciliativo di Pietro. Il posteriore riaccostamento a Paolo coincide col raddolcirsi di questo.

l'accusativo emerge, ma senza *in*, nei tre ultimi commi riguardanti la Chiesa, la remissione dei peccati e la risurrezione. Tutto ciò non può non avere un suo profondo significato, che qui però non entra in causa.

Ho fatto rilevare come, guarda caso, di tutti gli scrittori neotestamentari il solo Marco usi *pisteuo* con *en* e l'ablativo. Un neo questo, sinora inavvertito, ma non senza importanza. E forse non sarebbe fuor di luogo indagare in quali autori e in quali zone linguistiche venisse usata una simile costruzione, e magari i suoi eventuali rapporti filologici con l'ebraico.

A noi, tuttavia, premono soprattutto le tre varianti aquileiesi. La prima aggiunge al Padre gli attributi di « invisibile e impassibile ». Entrambi, soprattutto il secondo, mirano a controbattere l'eresia patripassiana, che ovviamente dovette godere in Aquileia di un notevole favore, se provocò l'inserzione nel simbolo di tale attributo. Ora, simile eresia si innestava sull'idea biblica di un Dio unico, intesa *in senso giudaico*, e comportava un travisamento della religione cristiana con un ritorno essenziale *alla posizione giudaica* ([8]). Bisogna concludere che nella Chiesa di Aquileia lungo il sec. II e ai primi del III, quando quell'eresia fiorì, c'era ancora una notevole presenza di mentalità giudaico-cristiana.

La seconda aggiunta « discese agli inferi », ignota — secondo Rufino — a Roma e in Oriente, richiama alla mente i versi 18-20 del capitolo 3° della 1ª lettera di Pietro — che chiama Marco *filius meus* — e l'apocrifo « Discesa di Cristo agli inferi », scritto — secondo il Tischendorf — da un giudeo-cristiano della fine del sec. I o dei primi del sec. II, o addirittura verso la metà del sec. I, come sostiene il Darley ([9]).

([8]) Cfr. C. Vagaggini, *Modalismo*, in Enc. Catt., VII, coll. 1162-1165, specialmente p. 1164, *circa medium*.

([9]) Cfr. il mio *Otto righe di Rufino*, pp. 37-40. Il fatto che Rufino dichiari il *descendit in infera* un comma esclusivo del simbolo aquileiese e che dimostri di non avere una chiara percezione del suo significato, ne prova a mio avviso *l'alta antichità*.

La terza è l'aggiunta del dimostrativo *huius* nel comma finale, « risurrezione di *questa* carne », che Rufino definisce enfaticamente « *singulare et praecipuum ecclesiae nostrae mysterium* ». Se non è possibile precisare il motivo originante di questa inserzione, è certo che la risurrezione reale somatica, già sostenuta dai farisei e dai migliori israeliti e confermata apertamente da Cristo ([10]), era particolarmente cara ai giudeo-cristiani.

Il *Credo* aquileiese, dunque, sembra testimoniare, proprio con le sue peculiarità, una matrice di ispirazione concettuale giudaico-cristiana particolarmente accentuata.

Il secondo ordine di indizi sale dall'esistenza nell'Aquileiese di chiese, cappelle o capitelli che ebbero, in antico, ed in qualche luogo conservano tuttora — almeno nella parlata popolare — il titolo di « Santa Sabida ». Benché questo titolo appaia talora nei documenti medioevali e quei luoghi sacri fossero, per così dire, sotto gli occhi di tutti, nessuno mostrò di accorgersene nè ci pensò sù. Anche per un così singolare fenomeno di folclore religioso rinvio al mio citato opuscolo del 1956 *Sante Sabide* ([11]). A monte, però, c'era il canone XIII del Concilio Forogiuliese celebrato nel 796 dal patriarca d'Aquileia S. Paolino, nel quale si insiste sulla santificazione della domenica « *inchoante noctis initio, idest vespere sabbati... quando signum insonuerit, vel hora est ad vespertinum officium* ». Donde risulta che nel 796 c'eran già dei campanili, almeno nei centri più abitati del Friuli, dai quali si suonava *la vilia*, si dava il segno, cioè, del giorno festivo seguente. Ma, parlando del sabbato propriamente detto, cioè, di quello *quod Iudaei celebrant*, S. Paolino aggiunge, come cosa a tutti nota e pacifica, che gli abitanti delle nostre campagne l'osservavano anch'essi, *quod et*

([10]) Cfr. Mt. 10,28; 14,2; Lc. 9,8; 14,14; ecc. Interessante soprattutto Mt. 27, 52-53, che si ricollega certamente alla discesa di Cristo agli inferi.

([11]) Mi sono poi imbattuto in altri eguali capitelli e toponimi. Sono ancora persuaso del significato Sabida-Maria-Aurora.

rustici nostri observant. Nemmeno a questo importante particolare cultuale si era mai badato, per quel solito difettuccio del *bonus Homerus.*

Sarebbe rischioso mettersi a fantasticare sul perché i nostri campagnoli festeggiassero il sabato come i Giudei (12). Il fatto è che nel 796 i Friulani dei campi giudaizzavano quanto al sabato e continuarono a giudaizzare, almeno in alcune zone, sino al secolo XVII. Qualunque ne sia stato il motivo, due cose sembrano abbastanza ovvie: che un tale costume affondava le sue radici in tempi anteriori all'instaurazione nel II secolo del riposo domenicale; e che la predicazione cristiana in Friuli fu di tale qualità, se non da instaurarla, certo da non trovare ripugnante, bensì congeniale, la celebrazione sabbatina popolare.

Penso che non mi si possa accusare di eccessiva asseveranza; al caso, di troppo possibilismo.

Ritengo, comunque, che l'ipotesi di lavoro di una corrente evangelizzatrice in Friuli di marca non-paolina e fortemente giudaizzante vanti più di una carta a suo favore.

Resta ora da vedere donde tale corrente provenisse. La seconda parte dell'ipotesi ne prospetta la presumibile origine alessandrina.

Non certo, come osò dire il Lanzoni (13), perché il « volgo ignorante e appassionato » della regione aquileiese-gradese, alla caccia di giustificazioni per l'usurpato titolo di patriarca contro le rimostranze di papa Pelagio e dei suoi successori, si sarebbe cercato nella « chiesa patriarcale più vicina ad Aquileia », cioè in Alessandria d'Egitto (il Lanzoni la definisce proprio la più vicina ad Aquileia) il suo primo evangelizzatore in S. Marco, ritenuto fondatore della Chiesa alessandrina. Non certo per questo.

(12) Non però per lo stesso motivo. Può darsi che tra i rustici del Friuli rappresentasse un residuo del culto a Beleno, poiché un'influenza diretta dell'ebraismo non è pensabile se non con fantastiche colonizzazioni coatte.

(13) F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII*, Faenza 1927, II, p. 882.

Ma in base ad un passo della lettera XII tra le ambrosiane, intestata *Imperatoribus clementissimis christianisque et gloriosis beatissimisque principibus Gratiano, Valentiniano et Theodosio sanctum Concilium quod convenit Aquileiae.* Passo, ancora una volta, sin qui inosservato — per quanto sembri incredibile —, e sul quale ho richiamato l'attenzione.

Per l'analisi diffusa di quella lettera rinvio ai miei opuscoli precedentemente citati. Qui basterà dire che, esclusane la paternità ambrosiana e a causa dello stile e a causa del contenuto, la lettera fu scritta qualche tempo dopo il concilio e dopo una *hostilis irruptio* che ne aveva turbato la conclusione, e scritta da chi in Aquileia aveva autorità e diritto di parlare a nome del concilio, cioè da Valeriano e dal suo presbiterio. Ritengo che oggi sia questo il parere comune.

Nella lettera gli autori aquileiesi, dopo aver informato gli imperatori sulla condanna conciliare dei vescovi della Dacia Ripense e della Mesia e averne chiesto l'appoggio per la sua esecuzione, passano a trattare di discordie e scismi sorti tra i cattolici di Antiochia e di Alessandria, dichiarando di aver ricevuto lettere da ambi i partiti sorti nelle due città. E chiedono che gli imperatori facciano radunare un concilio in Alessandria — Ambrogio invece lo voleva a Roma — per dirimere le vertenze non dei soli alessandrini ma di tutti, affinché anche gli altri che hanno richiesto la nostra comunione — dicono i mittenti aquileiesi — non si sentano trascurati e negletti, quantunque noi — continuano gli autori aquileiesi — « *Alexandrinae Ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus, et iuxta morem consuetudinemque maiorum eius communionem indissolubili societate ad haec usque tempora servemus* ».

Dio solo sa quante e diverse interpretazioni si possono dare di una frase e persino di una sola parola, specialmente se ci si mette di mezzo passione ed interesse.

A mio parere, tuttavia, non c'è più bisogno di ricorrere al volgo sciocco e pretenzioso per far uscire dal cappello il coniglio alessandrino, poiché nel passo citato — se ne restringa pure quanto si vuole la portata — rimane sempre abbastanza

per affermare che tra i mittenti aquileiesi e la Chiesa d'Alessandria intercorrevano un rapporto di vecchia data e una comunione ecclesiale di vincolo indissolubile. Che è già molto, se fino a ieri non si vedeva nulla. Non ho grilli di sorta: sono però lieto e sorpreso che *sub* ben più esperti abbiano lasciato a me aprire quest'ostrica.

L'ardente spirito missionario delle prime comunità cristiane, in generale, e i rapporti commerciali via mare tra Alessandria ed Aquileia, in speciale, rendono contestualmente *possibile* l'approdo di giudeo-cristiani alessandrini nella nostra regione e, per conseguenza, una loro funzione evangelizzatrice. L'importanza dell'epistola XII sta nel fatto che, trascendendo il *possibile*, essa ci afferma l'esistenza di una comunione *reale* tra la Chiesa Alessandrina e la Chiesa Aquileiese, con un'esplicita derivazione di questa da quella. Anzi, di tale comunione ci vengono date tre note: sentimentale, temporale e costitutiva.

Il vincolo *sentimentale* viene espresso vigorosamente con le parole *indissolubili societate* ed è praticamente manifestato dall'attenzione preferenziale allo scisma interno alla Chiesa Alessandrina, anche se non si vuol apparire incuranti verso l'Antiochena. In verità non saprei come si possa non percepire il *pathos* particolare degli aquileiesi verso la Chiesa d'Alessandria traspirante da queste righe. « Sempre con Lei e non ce ne staccheremo mai! ».

La nota *temporale* è resa con *semper*, la cui estensione va dai « maggiori » *ad haec usque tempora*. Il legame tra le due Chiese dura *da sempre* e si commisura alla loro stessa esistenza. Non si tratta — si badi bene — di rapporto tra persone che è fatalmente generazionale, ma tra istituti, che comporta una diuturnità ben diversa.

Ma *in che cosa e come* le due Chiese sono da sempre così strettamente unite? La nota *costitutiva* della comunione arriva alla Chiesa Aquileiese dalla Alessandrina e consiste in questo: che noi aquileiesi abbiamo mantenuto e manteniamo, conserviamo e custodiamo sino ad oggi « *Alexandrinae Ecclesiae dispositionem ordinemque* ».

Ci troviamo, ancora una volta, di fronte a parole condizionanti di cui non riusciamo forse a cogliere l'esatto significato. Ma anche non lo cogliessimo, nessuno potrà parlare più di *silenzio storico*, poiché l'affermazione di una certa alessandrinità della Chiesa Aquileiese a mio parere emerge chiara e forte ([14]). E ad essa risulta, così, saldamente ancorata la seconda parte dell'ipotesi di lavoro.

A mio avviso, dunque, la prospettiva di una matrice giudaico-cristiana ed alessandrina per il cristianesimo primitivo aquileiese è storicamente probabile ed ha le carte in regola per porsi come chiave ermeneutica delle origini della Chiesa d'Aquileia.

E' in tale cornice che vanno inserite e riconsiderate successivamente le questioni personali o temporali.

E qui io potrei concludere, pago di aver indicato tale strada, tanto più che codeste altre questioni mi paiono meno interessanti ed attraenti. Ma bisogna pur dirne qualcosa.

* * *

Prima, però, ritorniamo a quel patrimonio che la Chiesa Aquileiese custodiva gelosamente quale retaggio della Chiesa Alessandrina: *dispositionem ordinemque*.

I glossari non ci aiutano gran che, nemmeno il recentissimo del Blaise ([15]). Sono tuttora d'avviso, come nel 1965, che bisognerebbe condurre un'accurata indagine lessicale nei testi ecclesiastici del sec. IV. Non esito tuttavia ad avanzare, pure con la massima cautela e riserva, la mia modesta interpretazione.

Tra le due, la parola *dispositio* sembra la più facile. Traducendola con *struttura* e, quindi, *metodo di governo*, che mi pare l'accezione più probabile, ne seguirebbe che la Chiesa

([14]) E' vero che il mittente è il *Concilium Aquileiae*. Ma credo di aver dimostrato negli scritti precedenti che, escluso Ambrogio per il diverso sentire ed esclusi i vescovi della Gallia e dell'Africa perché citati a parte, la dichiarazione « alessandrina » si restringe alla sola sfera aquileiese.

([15]) A. Blaise, *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, Turnholti 1875, p. 315 e 640.

d'Aquileia aveva mutuato e conservato questo e quella sul tipo della Chiesa Alessandrina. La quale, a quanto sembra, mantenne più a lungo il *sistema collegiale*; e, anche dopo l'affermarsi dell'episcopato monarchico, quest'ultimo rimase fortemente condizionato dalla comunità ecclesiale. Allo stesso modo per la Chiesa Aquileiese dei primi secoli dovremmo pensare ad un *collegium presbiterale,* ad una specie di *seminarium* di vescovi missionari, anziché a singoli nomi di vescovi, e ritenere che simile struttura e metodo perdurasse sul finire del sec. IV, come se il vescovo, pur ormai monarchico, agisse piuttosto quale *praeses* che quale *monarcha*.

Qualcuno chiederà se questa suggestiva apertura abbia il conforto di qualche indicazione storica. Io ritengo di sì. E' nota l'iscrizione dei due coniugi concordiesi che affidano la loro tomba alla fraternità e al *clero.* Ed è ancor più nota la definizione geronimiana ([16]): *Clerus aquileiensis quasi chorus beatorum*. Specialmente in quest'ultima si bada tanto alla supposta lode della *pietas ritualis*, da non far caso della *coralità* che vi è asserita; coralità che a mio parere si può sentir risuonare nel *tenuerimus* dell'epistola XII. D'accordo, si tratta appena di tocchi assai vaghi, piuttosto suggeritori di ricerca che acquisizioni. Più delicata è l'interpretazione della parola *ordo*. E' ovvio che non ci si può fermare alle accezioni comuni di *ordo-pax*, *ordo-series, ordo-iussum,* ecc. Che *ordo* potesse significare liturgia e formula liturgica, risulta chiaramente da Rufino. Ma nella lettera XII non si parla di liturgia, bensì di scismi entro le Chiese di Antiochia e di Alessandria, che avevano portato a una duplice elezione episcopale. Per risolverli bisognava vedere quale dei due eletti fosse stato ordinato *salvo ordine ecclesiastico.* Si aveva *ordo* in una chiesa quando in essa attraverso l'elezione legittima del vescovo traluceva, quasi di ramo in ramo, la sua derivazione apostolica; altrimenti, come dice S. Ambrogio nel-

([16]) Annotazione all'anno 373 della Cronaca di Eusebio. L'iscrizione concordiese in CIL, V, 2, p. 1062, n. 0738. La questione è se a *clero* si può dare un senso più intensivo del comune.

l'epistola XIII: « *cuius ordinatio quem ordinem habuerit non videmus* ». Ora la Chiesa di Aquileia nell'epistola XII dichiara quale è il suo *ordo*: quello della Chiesa Alessandrina. A questa, dunque, essa si innestava, custodendo suo tramite la propria derivazione apostolica: e perciò la figlia si sentiva quasi direttamente turbata e ferita, se nella madre tale ordine subiva sconvolgimento.

Tutto ciò sia detto — ripeto — senza asseveranza, come proposta, anziché come pretenziosa conclusione.

* * *

E veniamo alle due persone implicate, cioè a Marco e ad Ermacora. Quanto a S. Marco, l'affermazione tradizionale che ne fa il primo evangelizzatore d'Aquileia non è certamente convalidata, ma scossa dal preteso codice del Vangelo, dalle reliquie fasulle di pastorali e cattedre e — secondo me — dal leggendario viaggio a Roma con Ermacora, nel quale si fa palese un rappezzamento posteriore per trasferire Aquileia dall'inserzione alessandrina alla romana.

Tuttavia la negazione della scuola critica mi disturba proprio per la sua facilità e sbrigatività, e suscita aperto dissenso quando assume la forma grezza e superficiale del Lanzoni.

Che cosa concludere? I baluginii accennati di un Marco giudeo-cristiano, attraverso il petrino e aquileiese « *descendit in infera* », e il suo *pistéute en to euangelio* riecheggiato dall'aquileiese *Credo in Deo Patre* etc., sono troppo labili. Ben più ricuperatrice sarebbe l'alessandrinità della Chiesa Aquileiese, qualora fosse dimostrato che Marco fondò la Chiesa d'Alessandria ([17]). Per essa infatti il richiamo a Marco avrebbe un senso, anche se non si potrà mai dimostrare la sua presenza fisica

([17]) Lo afferma G. HOFFMAN (*Alessandria d'Egitto,* in Enc. Catt., I, col. 799); lo nega W. WEHR (*Marco evangelista*, in Enc. Catt., VIII, col. 43).

nell'Aquileiese, ove però il Tavano ne ha antecipato di due secoli la memoria in rapporto al Paschini, al Cecchelli ecc. ([18]).

Ad un discorso più ampio si presta la questione ermacoriana. E' risaputo che il Ritig, lo Zeiller e l'Egger lo identificano con Ermogene, martire di Sirmio, le cui reliquie — assieme a quelle di altri — sarebbero state portate in Aquileia al tempo delle incursioni barbariche del V o del VI sec. E' senz'altro possibile che un amanuense abbia equivocato in quattro o cinque ([19]) su nove lettere, creando Ermagoras al posto di Ermogenes. Ma quei critici — a parte il barzellettare — dovevano pur riflettere che la tradizione, lungi dall'agganciarsi ad un'apparente similiarità *grafica*, si è sempre richiamata a una clamorosa *differenza fonica*, che esclude, a mio avviso, l'identificazione tra *Móghen* e *Macôr*. Il tedesco *Hermagôr*, il friulano e slavo *Macôr* e il veneto *Marcuôla* non hanno nulla da spartire col *Móghen* di Ermogene.

So benissimo che già dal sec. XIV si è introdotta l'accentuazione Ermácora, dando luogo ai cognomi omonimi. Nel 1358 è ricordato il notaio udinese Ramáchoras q. Francesco ([20]). Ma a mio avviso, la critica deve fare i conti con la pronuncia più antica, non con la recente, influenzata dai rapporti col mondo greco dopo le crociate.

E stupisce — almeno me — che l'erudizione vada a squittinare pseudoargomenti per l'assimilazione di Ermacóra ad Ermógene proprio in quegli atti dei martiri che appartengono ad una letteratura palesemente romanzata, cogliendo quanto fa comodo da una riconosciuta accozzaglia fantasiosa. Tanto crivellare sa troppo d'artificioso, oltre che mancare di gusto e di stile.

([18]) P. Paschini, op. cit., I, p. 34; C. Cecchelli, *Aquileia*, in Enc. Catt., I, col. 1722.

([19]) Cinque se si suppone un *chi* in Ermachoras.

([20]) Ricordato in G. Fontanini (vol. VI, col. 59 v, in ACU) sotto la data 6,12, 1358, quando obbliga i suoi beni per marche 60 a ser Bisulo di Fagagna. Di qui la voce friulana « san Ramácul ».

Che cosa resta, dunque, di Ermacora?

Secondo me, sottratto all'assorbimento in Ermogene, resta appunto il nome con la sua sonorità ellenica, a testimoniare l'esistenza di qualcuno vociferato nella Chiesa Aquileiese sino da tempi assai remoti: un nome che s'inquadra bene in un contesto giudaico-alessandrino, ove bastano la Versione dei Settanta e Filone a dimostrare l'ampiezza del fenomeno ellenistico.

Se poi questo Ermacora sia stato o meno storicamente discepolo di Marco e primo vescovo di Aquileia *ignoramus* e probabilmente *ignorabimus*. Nell'opuscolo *Una cassetta di piombo* ho riportato i documenti sulla scoperta nel 1586 in *Pala Crucis* di « Cose preciose, anzi un thesoro, il quale thesoro — scrivono alcuni canonici — è rissolto sin'hora in una Cassetta di piombo con cert'ossi dentro, con il bollo di S.to Hermacora ». Località, espressioni e il riferimento al *solo* S. Ermacora sono dati degni d'attenzione. Ma la perdita di quel reperto non ci consente illazioni.

Il nome di Ermacora ci porta al problema del catalogo episcopale aquileiese di redazione certamente tarda. A proposito del quale si possono fare, a mio parere, due osservazioni. La prima, che la presenza ellenista di base vi appare nettissima e può far pensare che il cristianesimo restasse per un certo tempo incapsulato nell'etnia grecizzante di Aquileia, con dilatazione tardiva tra i latini. La seconda, che le due prime coppie Ermacora e Fortunato ed Élaro e Taziano alludono vistosamente ad una consociazione posteriore dell'elemento latino all'elemento ellenista primigenio. Anzi queste due coppie, a mio avviso, hanno un forte sapore di *riassunto*. Rilievo, se vero, assai importante. Del resto, la possibilità di altri vescovi è tutt'altro che chimerica, se nei lavori popponiani fu scoperta la tomba di Acacio presbitero e di Ellero suo discepolo. E d'altronde sarebbe incongruo pretendere una serie di vescovi monarchici per una Chiesa retta da un *collegium presbiterorum*.

* * *

Per finire, due parole sulla questione temporale.

Mi ha sempre meravigliato l'eccessiva pretesa della corrente tradizionalista di una *continuità* sino dai tempi apostolici e quella non meno eccessiva della corrente critica di fissare un perentorio inizio verso il 220-250. La verità è forse alquanto diversa. Perché non pensare — nel periodo dal 50 d. C. circa al sec. III, quando alla prima fiammata successero molte contrarietà e persecuzioni —, perché non pensare realisticamente a una vicenda molto modulata? Perché non immaginare che in certi momenti i pochi cristiani aquileiesi, fuggendo dalla città come fecero alcuni martiri, si siano dispersi qua e là, nell'agro o in regioni più remote? Perché escludere vacanze ecclesiali anche lunghe e successive ricostituzioni?

Tutto ciò può essere avvenuto, pur conservando una qualche trama tradizionale, come quando si riallaccia uno stame già troncato.

Da quanto s'è detto, due indizi di significato temporale sembrano affiorare con buon rilievo. Che S. Paolo verso il 55-56 si fermò all'Illirico per non andare a costruire su fondamento altrui. E che dal 150 circa in poi la Chiesa Aquileiese fu talmente scossa dall'eresia patripassiana da conservarne traccia nel suo Credo.

Non bisognerebbe precludere, quindi, nessun tempo alla ricerca sul cristianesimo primitivo in Aquileia, anche se il noto macello archeologico non lascia molte speranze di portar nuovi lumi nelle zone buie.Facendo così, a buon conto, si conserva vivo l'assillo ricercatore, che forse è stato sin troppo mortificato.

Che poi si sia discutendo del sesso degli Angeli, mentre Bisanzio è stretta d'assedio, questa è un'altra faccenda. Mi sono chiesto altrove se e quanto valga la pena di disquisire sul quando e sul chi abbia introdotto in Aquileia la Buona Novella, mentre parrebbe ben più pressante ed esistenziale riflettere sul perché oggi ne vacilli l'ascolto e cresca il rigetto.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Giuseppe Cuscito

AQUILEIA E BISANZIO NELLA CONTROVERSIA DEI TRE CAPITOLI

Quem in communione vitamus
iudicem experiri non possumus

Quando nel 591 Severo, patriarca di Aquileia profugo a Grado, e i vescovi della sua provincia ecclesiastica inviarono suppliche all'imperatore Maurizio per evadere le intimazioni di Gregorio Magno che li aveva convocati a Roma, deciso a risolvere con una sinodo l'annosa questione dei Tre Capitoli, nelle chiese e nelle popolazioni dei territori dell'Italia nord-orientale, politicamente divise tra l'Impero e i Longobardi, durava ancora tenace la resistenza alla condanna promulgata da Giustiniano nel 543 (1), confermata dal V concilio ecumenico nel 553 (2) e ratificata da papa Vigilio nel 554 (3), delle dottrine cristologiche dei tre vescovi orientali Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e Iba

(1) Del testo della condanna imperiale ci sono giunti solo i frammenti citati dal vescovo africano Facondo di Ermiane nel suo scritto polemico in difesa dei Tre Capitoli e raccolti da E. Schwartz, *Zur Kirchenpolitik Iustinians,* in « Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wissensch. », Phil. - Hist. Abteil., 1940, pp. 73-81.

(2) J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum ... amplissima collectio,* IX, Florentiae 1763, coll. 173-420. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* Bologna 1973, pp. 105-122.

(3) E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* t. IV, vol. II. Argentorati 1914, pp. 138-168. Per i dubbi sull'autenticità di questo testo, cfr. O. Bertolini, *Riflessi politici delle controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del sec. VII in Italia,* in *Caratteri del secolo VII in Occidente,* Spoleto 1959, p. 735, n. 6.

di Edessa, dottrine tradizionalmente denominate dei Tre Capitoli ([4]).

Queste chiese e queste popolazioni erano dunque da quasi mezzo secolo fuori dalla comunione con la chiesa di Roma e in vivo contrasto con le autorità civili e militari locali.

([4]) Alle radici dello scisma tricapitolino sta il concilio di Calcedonia (451): esso, com'è noto, portò a conclusione l'indagine in corso da circa due secoli sull'ontologia del Cristo. Nulla fu rinnegato dei tre precedenti concili ecumenici ma l'apporto sostanziale fu la raggiunta precisione di concetti e di termini per esprimere e conciliare insieme, nella figura di Cristo, la dualità e l'unità. Fu acquisito per sempre che il Cristo, in quanto Verbo di Dio, era già *persona* o *ipostasi* prima dell'incarnazione (era cioè la seconda delle tre *persone* o *ipostasi* sussistenti nell'unica *natura* divina). Con l'incarnazione, il Verbo ha direttamente comunicato a quella natura umana concreta, che era il corpo e l'anima di Gesù, non la sua natura divina (non è la natura divina che si è umanata) ma la sua *ipostasi*, il suo « io », che, dotato *ab aeterno* di natura divina, mediante l'incarnazione fu anche dotato di natura umana. Le due nature sono dunque unite nel Cristo in quanto si appoggiano entrambe all'unica e medesima *ipostasi*, all'unico « io » del Verbo. Tale definizione dogmatica fu accolta con unanime consenso dalla cristianità occidentale ma nelle chiese d'Oriente essa divenne il segno di contraddizione tra i due fronti: quello fedele alla professione di fede conciliare e quello monofista, che in questi documenti vedeva solo una riedizione camuffata del nestorianesimo per l'accento posto sulla distinzione tra le due *nature*, sia pur unite nella *persona* del Verbo, e per la riabilitazione di due insigni nestoriani, Teodoreto di Ciro e Iba di Edessa che si persuasero tuttavia a sottoscrivere la formula di fede del Calcedonese. Se era vano sperare in una condanna dello stesso concilio, la questione dei Tre Capitoli restava pur sempre un punto debole su cui i monofisiti pensarono di poterlo attaccare: infatti dell'ispiratore di Nestorio, Teodoro di Mopsuestia, morto da 23 anni, come degli scritti di Teodoreto e di Iba anteriori alla riabilitazione dei loro autori, non si trattò nel Calcedonese; perciò un'eventuale condanna di essi avrebbe dato soddisfazione ai monofisti senza menomare l'incondizionata accettazione della fede calcedonese. Così pensava Giustiniano, mosso per secondi fini dai maneggi di Teodoro Askida, e, dopo non poche esitazioni, anche papa Vigilio si convinse di poter accedere a tale giudizio, nonostante lo scandalo della cristianità occidentale. Perciò, quando alla fine dei lavori il concilio costantinopolitano II (553) chiese a Vigilio il suo consenso, il papa potè dichiarare dopo sei mesi di nuove indagini e valutazioni, in una lettera *decretalis*

Dopo le energiche ma inutili intimazioni di por fine allo scandaloso scisma aquileiese o istriano rivolte da Pelagio I alle autorità bizantine in Italia nella primavera del 559 ([5]), dopo le

al patriarca di Costantinopoli Eutichio: « Abbiamo più accuratamente esaminato i Tre Capitoli e avendoli trovati condannabili, facciamo sapere a tutta la chiesa che Noi danniamo e anatematizziamo, assieme con gli altri eretici, Teodoro Mopsuesteno e gli empi suoi scritti, gli scritti di Teodoreto contro S. Cirillo e il concilio efesino e la lettera di Iba a Maris persiano. Anatematizziamo pure chiunque osasse difendere e sostenere i Tre Capitoli. Riconosciamo per nostri fratelli tutti quelli che li dannano e danniamo tutto ciò che fu fatto per la loro difesa »; cfr. EVAGRIO, *Hist. eccl.*, IV, 38. FOZIO, *De synodis* (MANSI, t. IX, col. 855). Per la lettera di Vigilio ad Eutichio, cfr. MANSI, t. IX, col. 419. A questa lettera Vigilio faceva seguire nel febbraio del 554 un ultimo *Constitutum* (MANSI, t. IX, coll. 457-488), nel quale riesponeva con maggior ampiezza le conclusioni conciliari: con ciò era suggellata per sempre la condanna dei Tre Capitoli e sanzionata l'opera del Costantinopolitano II, che da allora potè considerarsi ecumenico se non *quoad convocationem quoad saltem effectum*.

La condanna dei Tre Capitoli incontrò in Occidente una fiera opposizione, di cui lo scisma aquileiese o istriano rappresenta l'episodio più saliente e resistente, che sopravviveva ancora ai tempi di Gregorio Magno e del quale egli si occupa occasionalmente nel suo epistolario, come appunto vedremo. Cfr. G. CORTI, *Le controversie cristologiche dei primi sei secoli*, corso monografico presso la Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Trieste per l'anno acc. 1974-1975. Per il resto, la bibliografia al riguardo è vastissima; pertanto ci limitiamo a poche voci in grado di fornire un'inquadratura dell'argomento e una valutazione delle fonti: HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. III, parte I, Paris 1909, pp. 1-156. G. HERGENRÖTHER, *Storia universale della chiesa*, II, Firenze 1904, pp. 344-357. L. BRÉHIER, *Il concilio di Costantinopoli e la fine del regno di Giustiniano*, in FLICHE-MARTIN, *Storia della chiesa*, IV, Torino 1961, pp. 591-609. E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, II, Tübingen 1933, pp. 193-305. E. AMANN, s.v. *Trois-Chapitres*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV, Paris 1946, coll. 1868-1924; ID., s.v. *Vigile*, in *Dictionnaire*..., cit., coll. 2994-3005.

([5]) PL, LXIX, coll. 393-397 (quattro lettere al governatore militare d'Italia, Narsete), col. 411 (lettera al patrizio Giovanni), coll. 413-414 (lettera al patrizio Valeriano, dove per la prima volta Pelagio I chiama *schisma* quello di Aquileia); cfr. P.F. KEHR, *Italia pontificia*, VII, Berlino 1923, pp. 1-4. G.P. BOGNETTI, *L'età longobarda*, II, Milano 1966, p. 199.

tre accorate ma vane lettere scritte da Pelagio II ai vescovi dell'Istria e al loro metropolita Elia per convincerli della indefettibile dottrina della sede apostolica e per invitarli a un incontro chiarificatore che potesse rimuovere le ragioni della divisione (6),

(6) PL, LXXII, coll. 706-738. Quanto alla datazione delle tre lettere, il DE RUBEIS (*Monumenta Ecclesiae Aquileiensis*, Argentinae 1740, d'ora in poi MEA, coll. 232-233) acconsente con quanti le ritengono di mano di Gregorio, ancora arcidiacono, dopo il suo rientro da Costantinopoli nel 584 e pertanto le pone nel 585; ciò resterebbe anche confermato dal momento di distensione politica con i Longobardi (timorosi di una spedizione di Franchi in Italia) a cui accenna nella prima delle tre lettere Pelagio, finalmente libero di occuparsi dell'unità della chiesa dopo la tregua stipulata dall'esarca Smaragdo col re Autari (585). Secondo il BOGNETTI (*L'età longobarda*, cit., pp. 217-218) però, la tregua era forse già stata rotta da Agilulfo, quando Gregorio scrisse a nome di Pelagio II quella lunga esposizione dottrinale destinata agli Aquileiesi, da cui il papa si riprometteva lo stesso effetto atteso dal mancato concilio. L'incontro a Ravenna proposto da Pelagio II tuttavia sarebbe stato un passo falso, data la presenza dell'esarca e cioè del braccio secolare imperiale, che già aveva esercitato le sue pressioni su Vigilio e su Dazio in Oriente e che nella mente degli Aquileiesi era la sola ragione ad aver indotto il papa ad abbandonare le posizioni iniziali. Probabilmente alla terza lettera di Pelagio II, la più dottrinale, intende riferirsi Paolo Diacono (*Hist. Langob.*, III, 20) quando l'attribuisce alla penna di Gregorio.

Un cenno per ognuna:

Prima lettera. E' la più breve e si articola come segue:

a) Il papa si scusa di aver aspettato tanto, dal giorno della sua elezione (579) fino ad oggi (585), a prendere l'iniziativa di rivolgere loro la sua parola esortatrice e l'invito a rientrare nell'unità della chiesa. Nel far ciò il pontefice dichiara di adempiere un grave dovere affidato a S. Pietro e ai suoi successori, con le note frasi dei testi petrini.

b) Ciò che vi tiene lontani dalla sede romana è la persuasione che questa ha rinnegato la fede professata dal concilio di Calcedonia. Ebbene sappiate che questa persuasione è falsa. Noi professiamo la stessa fede del Tomo di Leone e riconosciamo tutta la dottrina dogmatica del Calcedonese.

c) Perciò assicurati dell'ortodossia della chiesa romana, non dovreste persistere oltre nello scisma. E se, rientrati nell'unità, vi resta qualche cosa da chiarire, *manentes in unitatis charitate, eligite de fratribus ac filiis nostris*

morto Elia (586 o 587) ed eletto Severo, l'esarca Smaragdo giudicò opportuno l'uso di metodi più energici di quelli preceden-

(dei Vescovi), *quos ad nos, inquirendo de quibus movemini, transmittere debeatis; et parati sumus ... cum charitate eos suscipere et cum humilitate ad placita satisfactionis reddere rationem* (col. 703).

d) Seguono molte citazioni della Scrittura per dimostrare che il massimo bene della chiesa è l'unità.

Lettera seconda.

a) Il papa si rammarica di aver ricevuto dai destinatari della lettera precedente una risposta che proprio non si aspettava. Invece di essere una richiesta di schiarimenti essa è una specie di *Iudicatum* nel quale si prescrive al pontefice quello che deve fare.

b) Nella vostra lettera — prosegue il papa — voi avete messo insieme, avulsi dal loro contesto, molti passi ricavati dalle lettere di Leone Magno, ma essi sono impertinenti e controproducenti.

c) Prima di valutare il significato di quei passi, il pontefice mette il dito sulla vera fonte della discordia e sul suo interiore meccanismo, cui corrisponde, simmetricamente inverso, un analogo meccanismo nel ritorno alla luce della verità: *Sicut namque animositas abscissionis intellectum facit per superbiam colligare, ita recuperatae charitatis humilitas mentes in unitate fidei perseveranter ad cognitionem veritatis illuminat* (col. 711).

d) Un attento esame delle lettere di Leone Magno conduce a distinguere due parti nelle definizioni del concilio calcedonese: la parte riguardante la fede che è la parte principale e propriamente definita dal concilio; la parte riguardante *speciales causas, privatae causae* di persone. Questa seconda parte è fuori dalla ratifica di Leone Magno. Perciò il disputare intorno ad esse fino al punto di rompere l'unità della chiesa significa litigare per *quaestiones superfluae.*

e) Conclusione: riunitevi alla chiesa. Se persistono dubbi, inviate, per schiarimenti vostri delegati qui a Roma; oppure, *si pro longinquitate locorum vel temporum qualitate pavescitis, illic Ravennae fiat congregatio*; dove verranno pure dei legati papali *a quibus satisfactionem plenissimam capiatis, ne amplius animae simplices divisae a sancta Ecclesia pro superfluis quaestionibus tam longa obstinatione remaneant* (col. 715).

Lettera terza.

Più che una lettera, è un vero e completo trattato che ci attesta come i successori di Vigilio vedevano tutta la vicenda della condanna dei

temente adottati con Elia per far cessare lo scisma ([7]). Infatti arrestò Severo e tre dei suoi suffraganei (Giovanni di Parenzo,

Tre Capitoli. Il disegno secondo cui si dispongono le parti di questa lettera è molto lineare. Tuttavia nessun resoconto del suo contenuto, ma soltanto una diretta lettura, può far gustare lo spirito, la finezza psicologica e morale di questo insigne documento della cancelleria papale sulla fine del VI secolo:

nella prima parte della lettera il papa ritorna sulla distinzione, già accennata nella lettera precedente, tra le due parti del concilio di Calcedonia, quella *de fide* e quella *de personis* per meglio illustrarla e documentarla.

In una seconda parte risponde all'obiezione che, nella prima fase della controversia per la condanna dei Tre Capitoli, sia papa Vigilio, sia *principes latinarum litterarum* (allude agli scrittori: Ferrando, Reparato, Facondo di Ermiane ed altri) hanno difeso i Tre Capitoli e si sono opposti alla loro condanna. Sia pure, risponde il papa, ma poi hanno riconosciuto di aver sbagliato e si sono corretti.

In una terza parte esamina ad uno ad uno i passi desunti dalle opere dei tre autori condannati, per dimostrare il loro tenore o spirito nestoriano. Passa quindi a confutare alcune obiezioni fatte a voce dai messi del sinodo dei vescovi aquileiesi. Conclude esortando alla concordia.

([7]) Le vessazioni di Smaragdo contro Elia risultano solo dal *libellus supplex* inviato dagli scismatici all'imperatore Maurizio nel 591, di cui in questa sede intendiamo occuparci particolarmente per lumeggiare i rapporti fra Aquileia e Bisanzio in questa difficile congiuntura: anche sotto l'episcopato di Elia — come vedremo — essi riuscirono a ottenere, con un ricorso al principe, una *iussio* che vietava a Smaragdo di molestare *quemquam sacerdotum pro causa communionis* in attesa di tempi migliori per le armi imperiali, quando, *compressis gentibus, ad libertatem omnes sacerdotes concilii sub sancta re publica pervenirent*; in quell'occasione i vescovi sarebbero andati alla presenza del principe e ne avrebbero richiesto il giudizio sulla controversia col papa (*ad vestrae clementiae praesentiam veniretur et vestrum in causa ipsa exspectaretur iudicium*). Il *libellus supplex* degli scismatici non precisa se le pressioni di Smaragdo su Elia siano state sollecitate da Pelagio II (*dum Smaragdus ... patrem nostrum sanctae memoriae Heliam ... pro causa ipsa pluribus vicibus contristaret...*). Perciò non pare storicamente fondato quanto scrive S. TAVANO (*Grado. Guida storica e artistica*, Udine 1976, p. 20), secondo cui Pelagio II, dopo gli ammonimenti scritti avrebbe deciso d'intervenire e di ricorrere al brac-

Severo di Trieste e Vindemio di Cissa, probabilmente a Grado per la sua consacrazione) che furono condotti a Ravenna e per-

cio secolare dell'esarca, né il tono delle tre lettere papali, vibranti di sublime carità, lo lascia prevedere. Si veda a questo proposito quanto scrivevo anche nella mia recensione su « Voce Isontina », 21 agosto 1976, p. 2. Secondo il De Rubeis, (MEA, col. 229) invece Pelagio II avrebbe usato la sollecitudine apostolica solo dopo la sospensione dei metodi coercitivi di Smaragdo, docile ai comandi del papa, ottenuta da Elia col ricorso a Maurizio. Anche in questo caso però il tono delle tre lettere di Pelagio II agli scismatici e soprattutto della prima contenente un giudizio sull'operato di Smaragdo sono tali da non lasciar prevedere maneggi con lui precedentemente concordati per un'azione vessatoria contro gli scismatici (*postea ergo quam Deus omnipotens ... per labores atque sollicitudinem filii nostri excellentissimi Smaragdi exarchi ... pacem nobis interim vel quietem donare dignatus est ... festinamus praesentia ad vos scripta dirigere, hortantes et obsecrantes ne in divisione ecclesiae ulterius quisquam studeat permanere*); del resto la *temporalis qualitas* e la *hostilis necessitas* lo avevano impedito fino allora di occuparsi dell'unità della chiesa; cfr. PL, LXXII, col. 707. Anche il Paschini (*Storia del Friuli*, I, Udine 1934, p. 95) non accenna a eventuali pressioni del papa sull'esarca. Secondo G. Marcuzzi (*Sinodi aquileiesi*, Udine 1910, p. 25), « che Smaragdo abbia afflitto (*contristaret*) Elia per tal motivo, è un'esagerazione; giacché secondo le proposte del pontefice non fece altro forse che pressarlo di andar a Roma a deporre tutti i dubbi, o a radunarsi a Ravenna insieme con i legati del papa per gli opportuni schiarimenti ... Forse avrà aggiunta qualche minaccia. Se fosse stato di più, gli scismatici non l'avrebbero taciuto ». Ad ogni modo occorre precisare che non ripugnava alla coscienza comune del tempo l'intervento dei pubblici poteri contro gli scismatici, come rilevava il Paschini (*Le vicende politiche e religiose del territorio friulano da Costantino a Carlo Magno*, Cividale del Friuli 1912, p. 98) e le fonti in nostro possesso confermano; Pelagio I infatti, nel suo epistolario, richiama l'autorità dei Padri e i canoni dei concili che prescrivono, in questi casi, il ricorso all'autorità civile: *Hoc enim et divinae et humanae leges statuerunt ut ab Ecclesiae unitate divisi et eius pacem iniquissime perturbantes a saecularibus etiam potestatibus comprimantur* (PL, LXIX, col. 394 = MEA, col. 205). *Nec in hac parte vos hominum vaniloquia retardent dicentium quia persecutionem Ecclesia faciat dum ... animarum salutem requirit. Errant huiusmodi rumoris fabulatores* (PL, LXIX, col. 413 = MEA, col. 209). *Nolite ergo dubitare huiusmodi homines principali vel iudiciali auctoritate comprimere: quia regulae Patrum hoc specialiter constituerunt, ut, si qua*

suasi a entrare in comunione col vescovo Giovanni, avversario dei Tre Capitoli ([8]).

ecclesiastici officii persona ... schisma fecerit, iste excommunicetur ... Quod si forte et hoc contempserit et permanserit divisiones et schisma faciendo, per potestates publicas opprimatur (PL, LXIX, coll. 395-396 = MEA, col. 210).

([8]) La notizia ci è trasmessa, oltre che dal *libellus supplex* del 591 con tinte piuttosto cariche e con tono drammatico, anche da Paolo Diacono (*Hist. Langob.*, III, 26, in MGH, *Script. rer. Langob. et Italic.*, p. 105): *Smaracdus patricius veniens de Ravenna in Gradus, per semetipsum e basilica (Severum) extrahens, Ravennam cum iniuria duxit cum aliis tribus ex Histria episcopis ... Quibus comminans exilia atque violentiam inferens, communicare conpulit Iohanni Ravennati episcopo, trium capitulorum damnatori* ... Secondo il SIGONIO (*Historiarum de regno Italiae libri viginti*, in C. SIGONII, *Mutinensis Opera omnia...*, II, Milano 1732, col. 38 e n. 64), sarebbe stato lo stesso vescovo di Ravenna Giovanni a sollecitare Smaragdo contro Severo; ma di parere diverso si dimostra il commentatore, che ha corredato di note critiche l'edizione del Sigonio, quando attribuisce a papa Pelagio la responsabilità dell'intervento di Smaragdo, dopo le tre lettere invano indirizzate agli scismatici.

Secondo il BARONIO (*Annales ecclesiastici*, X, Lucae 1741, p. 436) sarebbe stato Pelagio II a muovere Smaragdo contro gli scismatici, *imitatus Pelagium pontificem seniorem, qui eosdem per Narsetem ducem compescere laboravit*. Su questa linea si pongono il BOGNETTI (*L'età longobarda*, cit., II, p. 219) e il TAVANO (*Grado...*, cit., p. 20), ma in realtà anche questa volta mancano testimonianze in tal senso persino nel *libellus supplex* degli scismatici. Il DE RUBEIS (MEA, coll. 256-258) e il PASCHINI (*Storia del Friuli*, cit., pp. 101-102) non si esprimono al riguardo e anche più recentemente R. DEVRESSE (*Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1948, p. 266) non sa precisare se a Smaragdo sia parso opportuno riprendere contro il metropolita i provvedimenti energici già invano tentati contro Elia, soprassedendo al mandato imperiale (*ne quemquam sacerdotum pro causa communionis inquietare praesumeret*) attestato nel ricorso degli scismatici del 591, ovvero se sia stato spinto a ciò da Pelagio II: dalle fonti risultano solo i fatti non il movente. Il BOGNETTI (*L'età longobarda*, cit., p. 219) non esclude tuttavia che Smaragdo sia stato indotto da ragioni politiche alla violenza contro Severo e gli altri: le vessazioni da loro subite però si sarebbero aggiunte a quella storia di persecuzioni che, cominciata in S. Pietro d'Ormisda a Bisanzio contro Vigilio, sarebbe stata la vera forza dello scisma. Il DE RUBEIS (MEA, col. 258),

Ma rientrati in patria e respinti come rinnegati dai seguaci dello scisma, si videro costretti a ritrattare l'abiura in una sinodo di dieci vescovi convocati a Marano ([9]).

seguendo il Noris, dubita anche che Smaragdo sia stato richiamato a Costantinopoli per le vessazioni contro Severo, come invece pensava il Sigonio: infatti, se ciò fosse stato vero, gli scismatici nel loro libello non l'avrebbero taciuto e non avrebbero avuto il minimo dubbio sul fatto che l'imperatore fosse al corrente dell'accaduto, come invece par di capire dall'espressione piena di fiduciosa speranza: *quae contumeliae illatae sint ... potuit ad Domini nostri pias aures sine dubio pervenire.* Sui maltrattamenti usati dall'esarca, uomo d'armi, contro i quattro vescovi condotti a Ravenna, secondo le lamentele sollevate nel *libellus supplex* all'imperatore, forse non è da dubitare; allo stesso modo è da supporre che il vescovo di Ravenna, Giovanni, « a poco a poco e con buone maniere li riducesse al buon partito », trattandoli come fratelli per il corso di un intero anno: infatti la lettera di papa Gregorio a Severo (*Reg.*, I, 16, in MGH, *Epistolae* I, pp. 16-17) a cui faremo cenno, lascia intendere come il cambiamento sia avvenuto più per via di persuasione che di forza. Tuttavia non è da escludere che le maniere soavi e insinuanti probabilmente adoperate da Giovanni, avvalorate dal timore delle armi imperiali e dalla presenza del temuto esarca, abbiano alla fine indotto a ravvedersi e a rassegnarsi alla doppia forza della ragione e delle minacce quei quattro vescovi, che, rientrati nelle loro sedi, tornarono ad abbracciare il partito scismatico; cfr. F. BERETTA, *Dello scisma de' Tre Capitoli*, Venezia 1770, pp. 115-116.

([9]) La notizia di questa sinodo ci viene da Paolo Diacono (*Hist. Langob.*, III, 26, in MGH, *Script. rer. Langob. et Italic.*, p. 107): *Post haec facta est sinodus decem episcoporum in Mariano, ubi receperunt Severum patriarcham Aquilegensem dantem libellum erroris sui, quia trium capitulorum damnatoribus communicarat Ravennae.* Poiché subito dopo Paolo Diacono aggiunge i nomi di dodici vescovi che si erano opposti a Severo, è chiaro che non tutti intervennero al concilio di Marano; cfr. P. PASCHINI, *Storia del Friuli*, cit., p. 114, n. 4; della stessa opinione è anche R. CESSI (*Venezia ducale*, I, Padova 1928, p. 233), che però giunge, come vedremo, a conclusioni diverse. I nomi di questi dodici vescovi *qui se ab hoc scismate cohibuerunt* ci sono tramandati da Paolo Diacono, (*Hist. Langobard.*, III, 26): « Pietro di Altino, Chiarissimo [di Concordia], Ingenuino di Sabiona, Agnello di Trento, Iuniore di Verona, Oronzio di Vicenza, Rustico di Treviso, Fonteio di Feltre, Agnello di Asolo, Lorenzo di Belluno, Massenzio di Giulio Carnico e Adriano di Pola. Col patriarca invece avevano comunicato: Severo [di Trieste], Giovanni di Parenzo,

L'amarezza e l'indignazione di Gregorio Magno, succeduto a Pelagio II nel 590, si esprimono in una lettera inviata a Severo nello stesso anno: « Ed anche noi stessi di quanto abbiamo gioito per la tua passata reincorporazione nell'unità della chiesa, di altrettanto e maggior dolore siamo pervasi, per la tua presente

Patrizio [di Emona], Vindemio [di Cissa] e Giovanni [di Celeia] ». L'elenco complessivo, dunque, senza contare il patriarca, comprende diciassette nomi tra oppositori e difensori di Severo. La testimonianza di Paolo Diacono al riguardo, però, non è contraddittoria, come è stato detto (E. BARTOLINI, *I barbari*, Milano 1970, p. 1212, n. 49). Lo storico infatti, secondo la tecnica degli annalisiti medievali, allinea su uno stesso piano notizie diverse senza pretesa di stabilire fra esse uno stretto rapporto e fermando l'attenzione su due fatti diversi: la notizia della sinodo maranese, cui intervennero dieci vescovi, e quella dei vescovi aderenti e contrari alla forzata conversione di Severo. Perciò, dal racconto di Paolo Diacono, non sappiamo quali veramente siano stati i vescovi intervenuti a Marano. Quanto al severo giudizio che Paolo Diacono nello stesso luogo esprime su Smaragdo (*Smaracdus patricius a daemonio non iniuste correptus, successorem Romanum patricium accipiens, Constantinopolim remeavit*), il Bartolini chiama in causa l'obiettivismo eclettico delle fonti usate dallo storico. Del resto il ritorno di Smaragdo in Italia fra il 603 e il 604 dimostra quanto poco attendibile fosse la notizia paolina del suo invasamento demoniaco (F. BERETTA, *Dello scisma*..., cit., pp. 131-132). Allo stesso modo ci si può meravigliare che Paolo Diacono, della cui ortodossia e della cui fedeltà al papato non è possibile dubitare, qui tuttavia prenda le parti degli Aquileiesi, chiamando *error* la temporanea defezione di Severo dalle convinzioni dogmatiche degli altri vescovi della Venezia e l'allineamento con Roma: l'addebito di tale contraddizione è da imputarsi alle fonti. I sentimenti antilongobardi, ma tenacemente scismatici, erano riflessi dal catalogo gradense; quelli ortodossi dalla terza lettera di Pelagio II nota allo storico, come si è detto sopra (cfr. *Hist. Langob.*, III, 20); quelli antiromani dagli atti della sinodo di Marano. « Sulla fede di questi Paolo Diacono ha ricostruito il racconto delle vicende di Severo e della sinodo maranese e l'aspra censura diretta all'esarca Smaragdo... Perciò il racconto paolino, anziché rappresentare un pensiero originale o essere l'espressione di una determinata posizione politica mantiene un obiettivismo eclettico, quale è immediatamente suggerito dalle fonti » (Cessi); cfr. E. BARTOLINI, *I barbari*, cit., p. 1212, n. 47.

Sulla scarsa e imprecisa conoscenza dello scisma e sulla acritica lettura

dissociazione dalla società cattolica. Pertanto è nostro volere che ti presenti insieme ai tuoi seguaci alla soglia di S. Pietro sotto la scorta del latore della presente e in conformità dell'ordine impartito dal cristianissimo e serenissimo Signore (l'imperatore), affinché mediante una sinodo, indetta in nome di Dio, si possa definire la vertenza che ci divide » ([10]). Incaricato di portare questa ingiunzione fu, come vedremo, un tribuno accompagnato da un *excubitor* e da gente armata.

I vescovi dissidenti però, anziché acconsentire alle richieste del papa e alla *iussio* imperiale da lui avanzata, preferirono inviare suppliche all'imperatore, intese a stornare l'intervento della *violentia militaris* per imporre l'esecuzione dell'ordine impartito da Gregorio Magno a Severo e ai suoi suffraganei. Purtroppo ci è giunto solo il testo della supplica dei vescovi delle terre invase, tuttora di notevole interesse storico, anche se già noto e criticamente edito ([11]); l'esistenza di una supplica di Severo e di una terza dei suoi suffraganei in terra di dominio imperiale è attestata dal rescritto di Maurizio a Gregorio Magno ([12]), dove si precisa altresì che cosa intendessero i supplicanti per *violentia militaris*: da qui risulta infatti che il papa, forte della precedente *iussio* imperiale poi revocata, aveva inviato sul posto *milites... cum uno tribuno et excubitore* perché il suo ordine fosse eseguito. I tre ricorsi, anche se diversi nello stile per la naturale diversità di situazione politica in cui i loro autori rispettivamente

delle fonti da parte di Paolo Diacono, già si erano espressi il DE RUBEIS (MEA, col. 258) e il BERETTA (*Dello scisma...*, cit., pp. 94-97, 117-118). L'argomento fu successivamente ripreso da C. CIPOLLA, *Le fonti ecclesiastiche adoperate da Paolo Diacono per narrare la storia dello scisma aquileiese*, in *Atti e Memorie del Congresso storico tenuto in Cividale*, Cividale 1900, pp. 117-146.

([10]) GREG., I, *Reg.*, I, 16, ed. P. EWALD e L.M. HARTMANN, in MGH, *Epistolae*, I, pp. 16-17. La traduzione è di G. CORTI, *Le lettere di Gregorio Magno. Dal libro primo: lettere I-L*, Milano 1972, pp. 74-75.

([11]) Noi seguiamo l'edizione di P. EWALD e L.M. HARTMANN, in MGH, *Epistolae*, I, pp. 17-21 (cfr. il testo in appendice).

([12]) *Ibid.*, p. 22.

venivano a trovarsi, dovevano certo arrivare alle stesse conclusioni, se l'imperatore tutti li accomuna in una identica valutazione ([13]). Poiché i vescovi che sottoscrivono la supplica pervenutaci sono dieci ([14]) come quelli del concilio di Marano, su cui siamo informati da Paolo Diacono, si è erroneamente creduto che quella sinodo fosse stata promossa, oltre che per ascoltare il libello di discolpa presentato dal patriarca Severo (*facta est sinodus decem episcoporum in Mariano, ubi receperunt Severum... dantem libellum erroris sui*), per protestare appunto contro l'intimazione papale di accedere al giudizio di una sinodo indetta a Roma con l'intento di risolvere lo scisma ([15]). Viceversa la coincidenza numerale è puramente fortuita, mentre le circostanze sono diverse: il concilio di Marano fu tenuto per regolare la situazione di Severo in rapporto ai suffraganei dopo l'episodio ravennate; il *libellus supplex* a Maurizio invece fu scritto in risposta al tentativo di papa Gregorio, in un'altra assemblea (*totius concilii nostrae parvitatis haec est deliberatio*), durante uno dei momenti più acuti della crisi politica ed ecclesiastica ([16]). Il documento è importantissimo perché, oltre a darci

([13]) R. CESSI, *Venezia ducale*, cit., pp. 234-235. F. BERETTA, *Dello scisma...*, cit., p. 121.

([14]) I sottoscrittori sono: Ingenuino di Sabiona, Massenzio di Giulio Carnico, Agnello di Trento, Fonteio di Feltre, Lorenzo di Belluno, Agnello di Asolo, Felice di Treviso, Augusto di Concordia, Iuniore di Verona, Oronzio di Vicenza. Sono da rilevare fra i sottoscrittori di questa lettera i nomi di Augusto di Concordia e di Felice di Treviso, mentre nell'elenco episcopale di Paolo Diacono più su riportato troviamo per quelle sedi Chiarissimo e Rustico: anche questo fatto può dimostrare come sia intercorso un certo lasso di tempo fra il momento della sinodo maranese, con quello schieramento di vescovi pro e contro Severo, e il momento successivo della lettera a Maurizio.

([15]) Di questa opinione sono R. CESSI, *Venezia ducale*, cit., p. 234, e S. TAVANO, *Grado...*, cit., p. 20.

([16]) Del resto, che i dieci vescovi sottoscrittori della lettera a Maurizio si siano riuniti in una sinodo diversa da quella di Marano si desume anche dal fatto che essi, trattando di Severo, scrivono: *nobis absentibus et a se ad praesens divisis*; mentre non c'è dubbio che alla sinodo di Marano

esatta nozione del momento politico, riassume con precisione, anche se con sfumature e con osservazioni talora tendenziose, le fasi del dibattito: infatti con severa critica e aspra censura, è rifatta la storia delle vicende ecclesiastiche aquileiesi dall'episcopato di Elia all'intimazione di papa Gregorio. Bisogna ammettere che proprio per questo si tratta di un documento molto comodo e suggestivo per lo storico, che, senza esplorare faticosamente tutte le voci e le testimonianze in proposito, viene a trovarsi fra le mani una sintesi già pronta degli avvenimenti. Ma una lettura attenta del *libellus supplex* alla luce della situazione storica concreta e nella globalità della documentazione esistente, solleva più di qualche riserva sulla sua imparzialità nella ricostruzione dei fatti e lascia trasparire l'animo ostinato dei suoi autori *pro causa ipsa communionis.*

Il suo tenore è della massima importanza storica anche perché ci introduce nel mondo psicologico di quell'episcopato scismatico; ci svela la piattaforma su cui era impiantata l'opposizione di quei vescovi, la loro mentalità, il loro modo di vedere e di giudicare i fatti e, non ultima, la loro astuta diplomazia.

Prima di valutare dunque la portata e il grado di attendibilità di una fonte di questo tipo, desideriamo far precedere uno schema in italiano del suo contenuto, mentre in appendice ne riproporremo, solo per comodità del lettore, il testo latino integrale.

fosse presente Severo, dal momento che egli non avrebbe potuto fare la sua seconda abiura a Grado sotto gli occhi delle autorità bizantine. Cfr. in proposito C. Baronio. *Annales ecclesiastici*, cit., p. 500, n. 1. B.M. De Rubeis, *De schismate ecclesiae Aquileiensis dissertatio historica*, Venetiis 1732, p. 123: *Constat vero labi Antonium Pagium, qui... conventiculum istud cum Marianensi conciliabulo confundit. Nota est utriusque synodi longe diversa causa*; Id., MEA, col. 272. G. Marcuzzi, *Sinodi aquileiesi*, cit., p. 28. P. Paschini, *Storia del Friuli*, cit., pp. 114-115, nn. 4 e 9. Anche P. Ewald e L.M. Hartmann (MGH, *Epistolae*, I, 1887, p. 17) ritengono tale lettera successiva all'intimazione di Gregorio e stilata in un'assemblea diversa da quella di Marano.

Si può dividere in tre parti, oltre a un esordio e a una conclusione.

Esordio. I Vescovi esprimono la loro fiducia che questo loro ricorso *ad principalia remedia* (a un intervento del principe) sia accolto ed esaudito. Dichiarano quindi di essere stati sempre fedeli alla integrità della fede cattolica, nonostante tutte le pressioni in contrario, e fedeli pure alla *sancta res publica* (l'Impero), alla quale sperano di ritornare presto.

Parte I. Sintesi retrospettiva dei fatti, a partire dalla condanna dei Tre Capitoli fino alla lettera di Gregorio Magno al loro patriarca Severo.

a) La condanna dei Tre Capitoli fatta al tempo di Giustiniano è stata un evento scandaloso che ha turbato tutta la Chiesa e come tale fu subito riconosciuto dalle nostre parti. Tale lo ha riconosciuto e condannato anche papa Vigilio in una lettera enciclica. Vero è che in seguito i vescovi ad uno ad uno furono coartati *imperiali pondere* ad accettare la condanna.

b) Tuttavia i nostri predecessori, fedeli alle direttive di Vigilio, mai si lasciarono piegare e noi con essi. Lo dimostra la vana pressione esercitata da Smaragdo sul nostro patriarca Elia, in cui favore abbiamo ottenuto, a suo tempo, un intervento imperiale.

c) Adesso è la volta del successore di Elia, il nostro patriarca Severo: Gregorio lo vuol costringere a recarsi a Roma al suo tribunale; ma non è giusto che una parte in causa si eriga a giudice dell'altra.

Parte II. Oggetto della presente supplica.

a) Premessa storica: nei momenti di crisi e di pericoli per la fede furono sempre gli imperatori a portarvi rimedio, come lo dimostra la storia dei primi quattro concili ecumenici.

b) Ebbene, noi, chiediamo che l'azione vessatoria di Gregorio Magno contro il nostro patriarca e contro di noi sia sospesa.

Proponiamo che quando sarà finito questo periodo di confusione nelle nostre parti, sia convocato presso l'imperatore un convegno di noi tutti per esporre le nostre ragioni.

Parte III. Minaccia ricattatoria.

Nella nostra ordinazione noi abbiamo giurato fedeltà alla Chiesa e all'Impero. Ora, se l'Impero avalla l'azione vessatoria di Gregorio, i nostri successori difficilmente verranno a ricevere la loro ordinazione ad Aquileia, ma ricorreranno piuttosto ai vescovi vicini della Gallia, come è già avvenuto in alcuni casi. E così l'Impero perderà a poco a poco il controllo sulla metropoli di Aquileia.

Conclusione. Ergo... esaudisci la nostra supplica. Non dar retta agli ingannatori. Non dare occasione al diffondersi tra il popolo della voce che l'imperatore perseguita i credenti. Seguono le firme.

Tentiamo ora di ricostruire i fatti nel loro svolgimento e di fissare possibilmente le motivazioni che li hanno provocati sulla base del memoriale contenuto in questo ricorso e delle altre testimonianze a disposizione.

Dal memoriale veniamo a sapere che alcuni anni prima, intorno al 586, l'imperatore aveva comandato a Smaragdo di non molestare *quemquam sacerdotum pro causa communionis* in attesa che, *compressis gentibus,* i vescovi della provincia ecclesiastica aquileiese *ad libertatem... sub sancta re publica pervenirent.* Era quella una prima *iussio* imperiale relativa allo scisma aquileiese (*iussionem suam dedit ad praedictum gloriosum Smaragdum*) provocata da una supplica di Elia, che, sottoposto dall'esarca a ripetute pressioni, aveva chiesto di presentarsi al giudizio del principe assieme ai suoi suffraganei, non appena fossero tutti *revocati in potestate sanctae rei publicae.* Solo dopo la tregua stipulata dall'esarca col re Autari, l'Impero aveva dunque visto l'interesse politico della questione aquileiese e, a sua volta, Pelagio II aveva potuto sperare in una pronta e felice soluzione.

Morto Elia, Smaragdo, non tenendo conto della precedente *iussio* imperiale, conduce di forza a Ravenna il nuovo patriarca Severo per farlo entrare in comunione col vescovo Giovanni, stretto collaboratore di Gregorio Magno. Il memoriale degli scismatici a Maurizio tende a mettere in forte rilievo ingiurie e violenze subite dal loro patriarca durante il viaggio a Ravenna (*quae contumeliae illatae sint et quibus iniuriis ac caede corporali fustium et qua violentia ad Ravennatem fuerit civitatem perductus atque redactus in custodia...*), di cui confidano sia giunta eco *ad pias aures* del principe ([17]); nessuna menzione però si trova del fatto che Severo fosse entrato in comunione con Giovanni, vescovo cattolico di Ravenna, dopo aver condannato i Tre Capitoli, per quanto sia messa in luce, dopo l'episodio ravennate, una certa diffidenza dei suffraganei verso il proprio metropolita, a cui è lasciato intendere di non dover far mai alcun passo *de communi causa ecclesiae* in loro assenza e senza il loro consenso: infatti — essi affermano — *sic accensi sunt omnes homines plebium nostrarum in causa ista, ut ante mortem perpeti quam ab antiqua catholica patiantur communione divelli.*

Gli esiti dell'operazione di Smaragdo, solo momentaneamente favorevoli a Roma, ci sono noti invece attraverso la lettera indignata di Gregorio Magno a Severo dopo il suo secondo, vergognoso voltafaccia nella sinodo di Marano su cui, come abbiamo rilevato, siamo informati da Paolo Diacono. La stessa lettera di Gregorio ci informa anche di una seconda *iussio* imperiale emessa intorno al 590 (*iuxta christianissimi et serenissimi rerum domini iussionem, ad beati Petri apostoli limina cum tuis sequacibus venire te volumus*), che gli deve aver consentito di sollecitare il concorso dell'autorità militare ([18]). Ma, quando nel

([17]) Rileva a questo proposito il Beretta (*Lo scisma...*, cit., p. 122) che gli autori del libello pateticamente descrivono e ampiamente esagerano le circostanze, « mescolando astutamente le lamentazioni coll'adulazioni verso di Cesare »; ad ogni modo certe espressioni che possono suonare adulatorie facevano parte dello stile epistolare dell'epoca.

([18]) Così almeno, nel rescritto a Gregorio del 591, Maurizio attesta

loro memoriale giungono a ricordare il comando cesareo di presentarsi col loro metropolita alla ventilata sinodo romana, questi vescovi lamentano pateticamente la loro desolazione, il loro grandissimo lutto e la loro ultima disperazione (*contabuimus et contriti atque luctu gravissimo sauciati, ad ultimam desperationem pervenimus*) soprattutto per venir obbligati da un disposto sovrano, carpito dalla importunità degli avversari (*quamvis certi essemus talem iussionem domini nostri specialiter adversariorum improba importunitate subreptam*), a comparire davanti alla stessa parte avversaria, la cui comunione essi e i loro popoli avevano sempre evitato, nell'intento di non scostarsi giammai dall'antica fede cattolica nè dalla definizione del concilio di Calcedonia. Pertanto, non appena una vittoria decisiva delle armi imperiali sui Longobardi li avesse ricondotti *ad pristinam libertatem* grazie agli sforzi del glorioso patrizio Romano, successore di Smaragdo, e qualora avessero avuto l'autorizzazione imperiale, essi si dichiarano pronti a recarsi a Bisanzio per prospettare a Cesare la propria causa e *fidei... atque communionis plenam reddere rationem,* non tollerando assolutamente di avere per giudice colui che ritenevano parte in causa e di cui aborrivano la comunione; essi ricorrono dunque al principe affinché, secondo l'esempio dei due Teodosi e di Marciano, con la sua autorità ponga fine agli scandali e alle contese: ché, se accadesse altrimenti e il loro arcivescovo fosse costretto *ad Romanam... exhiberi ecclesiam, spes iam nulla erit conservandae iustitiae sed tan-*

di essere stato informato dai tre ricorsi pervenutigli: *In quibus omnes dixerunt tuam beatitudinem milites ad illos transmisisse cum uno tribuno et excubitore, necessitatem imponentes praefato reverentissimo Severo et testibus episcopis, ut ad tuam beatitudinem perveniant propter diversam voluntatem...*; cfr. MGH. *Epistolae*, I, p. 22. Lo stato di pace che allora regnava dopo la morte di Autari (5 settembre 590) avrebbe reso possibile il viaggio degli scismatici a Roma, o, quanto meno, era tagliata la via a vani pretesti di pericoli; allo stesso tempo ciò può aver anche favorito l'irrigidimento bizantino verso i tricapitolini e provocato la *iussio* imperiale del 590. Cfr. GRISAR, *Roma alla fine del mondo antico*, Roma 1908, p. 692. P. PASCHINI, *Le vicende...*, cit., p. 108 e n. 1.

tum pondus gravissimae violentiae. Infine fanno balenare alla mente del sovrano il grave pregiudizio politico che ne sarebbe potuto derivare in caso di un suo mancato intervento nella questione, dimostrandosi essi preoccupati della *utilitas sanctae rei publicae* non meno che del giudizio di Dio.

Rilevano infatti che, se l'agitazione non dovesse venir placata dal potere sovrano, i loro successori non si sarebbero più presentati, per ricevere la consacrazione, alla chiesa d'Aquileia, dov'erano tenuti a promettere per iscritto piena fedeltà alla *sancta res publica,* minacciando così di dissolvere la metropoli aquileiese, per mezzo della quale l'imperatore ancora dominava sulle chiese dei territori passati in mano ai barbari.

Con un ricorso di questo tenore, essi miravano a conciliarsi le grazie del principe, a eludere il giudizio ecclesiastico di Gregorio e a propiziarsi il nuovo esarca, Romano. Anche questa volta, come affermano di aver ottenuto al tempo di Elia e di Smaragdo, i vescovi della provincia aquileiese riuscirono a guadagnare l'animo dell'imperatore, che, « con stoltissimo attentato », costituivano giudice e arbitro di una contesa puramente ecclesiastica.

L'esito di tale ricorso pone dei problemi di ordine ecclesiologico e politico. Sul piano ecclesiologico questa resistenza, ottusa e teologicamente poco corretta, alla linea dottrinale di Roma sulla questione specifica dei Tre Capitoli rappresenta una di quelle eclissi parziali del criterio del primato romano che la storia registra talora fra i membri della cristianità e persino nella coscienza di alcuni vescovi, i quali o persistettero nell'eresia anche dopo la condanna da parte dei concilii ratificata dal vescovo di Roma o adottarono l'autorità imperiale come criterio di ortodossia. Sta di fatto però che, già nelle elaborazioni ecclesiologiche dei primi secoli, al vescovo di Roma, quale successore di Pietro nel governo di quella chiesa, venne riconosciuta anche la funzione che Cristo aveva assegnato a Pietro in rapporto alla chiesa universale: la funzione di fondamento, di supremo giudice, di consolidatore della fede e di pastore di tutto il gregge; così nella mischia delle controversie cristologiche la figura del

vescovo di Roma compare non come quella di un contendente, ma come quella del giudice supremo fra i vari contendenti ([19]). E se Ireneo, vescovo e teologo di fama universale nella cristianità del sec. II, indicava come criterio semplice e facile per distinguere fra ortodossia ed eresia l'insegnamento della chiesa romana ([20]), nel 380 Teodosio tale criterio proclamò solennemente

([19]) Nell'immensa bibliografia al riguardo, scegliamo due voci recenti e particolarmente significative: G. Corti, *Il papa vicario di Pietro*, Brescia 1969. B. Prete, *Il primato e la missione di Pietro*, Brescia 1969.

([20]) Iren., *Adversus haereses*, III, 3, 2: *Ad hanc enim ecclesiam* (Roma) *propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio.* Sebbene il passo non contenga una dimostrazione e una giustificazione diretta e immediata del primato romano, rimane però il fatto che ci troviamo qui di fronte alla prima giustificazione teologica, per quanto incompleta, della preminenza di Roma; per una rapida panoramica bibliografica delle recenti indagini intese a rendere più comprensibile la *crux interpretum* (III, 3, 2) del passo citato, v. B. Altaner., *Patrologia*, VI ed., Torino 1968, pp. 94-95. S. Agostino, seguendo un motivo ampiamente sviluppato da Tertulliano e prima ancora da S. Ireneo, aveva particolarmente articolato la concezione che nelle questioni dottrinali è decisiva l'autorità e la testimonianza delle *sedi apostoliche*, fra cui riconosce la preminenza della sede romana, in quanto fondata e consacrata dal martirio del primo degli apostoli e governata dal suo successore che esercita ancora la stessa autorità di S. Pietro; così nel *Contra Iulianum*, I, 4 (PL, XLIV, col. 648), nell'*ep.* 43, 7 (PL, XXXIII, col. 163) e altrove. Al medesimo argomento e valendosi del suo nome e dei suoi testi, ricorse Pelagio I nella disputa con le chiese occidentali sulla questione dei Tre Capitoli. Egli infatti invoca il principio delle « sedi apostoliche » per presentare ai vescovi occidentali, chiusi nel loro provincialismo (denuncia la loro *rusticitas*), una concezione della chiesa più larga, derivata dalla migliore tradizione occidentale: l'ecclesiologia di Pelagio I, ripresa poi da Pelagio II, appare tutta accentrata nel concetto di « sedi apostoliche », da cui fa emergere, più chiaramente che in S. Agostino, la *sedes apostolica.* In questa linea si spiega allora la leggenda marciana aquileiese. Cfr. M. Maccarrone, *« Fundamentum apostolicarum sedium ». Persistenza e sviluppi dell'ecclesiologia di Pelagio I nell'Occidente latino tra i secoli XI e XII*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Padova 1972, pp. 592-608. La ecclesio-

dandogli forza di legge imperiale: « Noi vogliamo che tutti i popoli, governati in giustizia dalla Nostra clemenza, seguano quella religione che, come sappiamo dal suo stesso insegnamento giunto fino a noi, il divino apostolo Pietro ha dato ai Romani, professata dal pontefice Damaso... Ordiniamo che coloro che seguono tale dottrina siano chiamati cristiani cattolici e che tutti gli altri invece, che giudichiamo insensati e aberranti, siano bollati come eretici e che le loro comunità non abbiano il nome di chiesa e che debbano essere puniti non solo dalla vendetta divina, ma anche dal potere che la Volontà celeste ci ha accordato » ([21]). Più tardi, Giustiniano, scrivendo a papa Ormisda, dichiarava: *Hoc enim credimus esse catholicum quod vestro religioso responso nobis fuerit intimatum* ([22]). E in base allo stesso criterio, dopo l'editto del 543 con cui condannava i Tre Capitoli, Giustiniano cercò di guadagnare il consenso dell'autorità papale a sostegno della propria ortodossia.

Come sappiamo, in Occidente l'opposizione a quell'editto

logia di Pelagio I è stata particolarmente studiata da R.M. MAINKA, *Papst Pelagius I (556-561) und die Einheit der Kirche*, in « Claretianum », IV (1964), pp. 81-145.

([21]) *Theodosiani libri XVI*, ed. MOMMSEN, Berlino 1905, vol. I, parte II, p. 833. *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Milano 1958, p. 32. Tuttavia occorre rilevare anche il rischio opposto che un simile atteggiamento comportava e che in fin dei conti, prima manifestatosi nella controversia ariana, fu poi alla base dello scisma tricapitolino. Del resto già la lettera di Osio di Cordova all'imperatore Costanzo, successiva al concilio di Milano del 355 e integralmente riportata da Atanasio (HA 44) rappresenta, al di là del suo immediato significato nel contesto della questione atanasiana, un momento interessante nella storia dei rapporti fra l'impero e la chiesa fin dal sec. IV: lì per la prima volta infatti, dopo la pace costantiniana, il celebre passo di Matteo (22, 21) viene addotto per invocare la netta separazione tra chiesa e potere politico, in un momento in cui era ormai operante la più completa compenetrazione conseguente alla politica di Costantino; cfr. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, p. 224.

([22]) A. THIEL, *Epistolae RR. PP. genuinae a S. Hilario ad Pelagium II (460-590)*, Braunsberg 1867, p. 897.

fu energica e totale perché, stando alle apparenze, esso sembrava rinnegare il concilio di Calcedonia, perché con esso l'imperatore usurpava in modo palese un potere che non gli spettava in campo dogmatico e infine perché, in quelle circostanze storiche e con quelle apparenze, esso offendeva gravemente la romanità del Calcedonese fondato sul *Tomus* di papa Leone ([23]). Questi sono i temi ricorrenti negli scritti pubblicati in Occidente da vescovi e teologi per protestare contro la condanna giustinianea dei Tre Capitoli: in questo senso si dichiararono con singolare energia i vescovi Dazio di Milano e Facondo di Ermiane, che impugnò l'editto imperiale in una forma assai acre e risentita, il vescovo africano Ponziano, il diacono Ferrando di Cartagine e altri ancora. Eppure, con i loro ricorsi all'imperatore, i vescovi della provincia ecclesiastica aquileiese, fermi nella convinzione di un indebito cedimento di papa Vigilio e indisponibili al dialogo e alla chiarificazione invocati dai suoi successori, non si accorsero di essere ormai in contraddizione con quella linea ecclesiologica che, all'inizio, aveva provocato le energiche reazioni dell'Occidente.

La fiera ostinazione di quell'episcopato scismatico pare dovuta in parte anche a una carente informazione sugli atti del Costantinopolitano II e sulle sostanziali motivazioni che indussero papa Vigilio alla ratifica dei decreti conciliari dopo non poche incertezze e lunghe esitazioni. Pelagio II infatti, nella terza lettera inviata ai vescovi istriani, non trascura di rilevare a questo proposito i malintesi spesso registrati nella questione con gli orientali a causa della diversità di lingua, mentre osserva che la lunghezza del dibattito e la disponibilità a ritrattare le proprie opinioni alla luce di una nuova e più approfondita indagine del problema avrebbero dovuto deporre a favore di papa Vigilio: *...hanc opitulationem excusationi vestrae adiungitis dicentes quod in causae principio et sedes apostolica per Vigilium papam et omnes Latinarum provinciarum principes damnationi trium capitulorum fortiter restiterunt. In quibus verbis atten-*

([23]) G. Corti, *Le controversie cristologiche...*, cit., p. 71.

dimus quod res quae provocare vos ad consensum debuit a consensu vos ipsa divellit. Latini quippe homines et Graecitatis ignari, dum linguam nesciunt, errorem tarde cognoverunt; et tanto eis celerius credi debuit, quanto eorum constantia, quousque verum cognoscerent, a certamine non quievit... Si igitur in trium capitulorum negotio, aliud cum veritas quaereretur, aliud autem inventa veritate, dictum est, cur mutatio sententiae huic sedi in crimine obicitur, quae a cuncta Ecclesia humiliter in eius auctore veneratur? ([24]). Nella seconda lettera ai vescovi istriani, Pelagio II rimproverava loro di utilizzare a sproposito *Patrum quaedam testimonia non incongrua solum sed nec ad causam pertinentia,* così da riferire loro il detto paolino (I *Tim.*, 1) *nescientes neque de quibus dicent neque de quibus affirmant* ([25]). Del resto la scarsa informazione dell'episcopato occidentale a questo riguardo è una nota ricorrente nelle lettere dei papi. Sugli stessi argomenti ritorna Gregorio Magno, spesso impegnato a spiegare il significato del V concilio ecumenico *quia nihil contra quattuor sanctissimas synodos constituerit vel senserit, quippe quia in ea de personis tantummodo non autem de fide aliquid gestum est, et de eis personis de quibus in Calcedonensi concilio nihil continetur* ([26]); per questo egli trasmette all'episcopato di una regione non meglio identificata la lunga lettera dottrinale da lui precedentemente composta a nome di Pelagio II per Elia e per i vescovi istriani e successivamente, nel dicembre del 603, all'abate Secondo di Non, che aveva scandalizzato la pia regina Teodolinda sulla linea dottrinale della sede apostolica nella questione dei Tre Capitoli, gli atti del V concilio ecumenico ([27]).

([24]) PL, LXXII, coll. 722-723.
([25]) *Ibid.*, col. 711.
([26]) GREG., I, *Reg.*, IV, 37, in MGH, *Epistolae*, I, p. 273. Tale concetto era già stato espresso in *Reg.*, II, 49 (MGH, *Epistolae*, I, p. 151): *Nam in synodo, in qua de tribus capitulis actum est, aperto liquet nihil de fide convulsum esse vel aliquatenus immutatum, sed sicut scitis de quibusdam illic solummodo personis est actitatum, quarum una, cuius scripta evidenter a rectitudine catholicae fidei deviabant, non iniuste damnata est.*
([27]) GREG., I, *Reg.*, XIV, 12, in MGH, *Epistolae*, II, p. 431.

Ma, come dicevamo, l'esito del ricorso e i repentini cambiamenti di Maurizio pongono delle questioni anche sul piano politico, già del resto magistralmente considerate dal Bertolini e dal Bognetti ([28]). L'imperatore, accogliendo le suppliche degli scismatici del 591, si affretta a spedire una *iussio* al papa, in cui lo invita a tener conto della *praesens rerum Italicarum confusio* a lui ben nota, e l'opportunità di adeguarsi alla situazione contingente; pertanto gli ingiunge di astenersi da ogni molestia contro di loro *quousque per providentiam Dei et partes Italiae paccaliter constituantur et ceteri episcopi Istriae seu Venetiarum iterum ad pristinum ordinem redigantur*: solo allora ogni cosa sarebbe stata *perfectius* corretta ([29]).

Questa *iussio,* come si diceva, implica la revoca della precedente, di cui si faceva forte Gregorio, emessa intorno al 590 quando Maurizio, per i successi iniziali dell'esarca Romano e degli alleati franchi nell'offensiva sferrata contro Autari, aveva seguito la linea di un irrigidimento nei confronti dello scisma ([30]). Viceversa la *iussio* del 591 s'intonava all'improvviso capovolgimento della situazione politica militare nell'Italia settentrionale, essendo naufragata l'offensiva di Romano in seguito ai dissidi insorti coi Franchi ([31]); del resto la stessa inversione di linea politica verso gli scismatici si era verificata intorno al 586, quando, venendo meno la speranza di vincere la guerra contro gli invasori, Maurizio, mosso dalla supplica del patriarca Elia, aveva ordinato a Smaragdo di non molestare *quemquam sacerdotum pro causa communionis* ([32]), come attestano, in quella visione retrospettiva

([28]) O. Bertolini, *Riflessi politici...*, cit., pp. 735-746. G.P. Bognetti, *L'età longobarda*, cit., II, *passim*.

([29]) MGH, *Epistolae*, I, pp. 22-23.

([30]) Cfr. le lettere dell'esarca d'Italia al re Childeberto II, in MGH, *Epistolae*, III, pp. 145-148. Greg. Turon., *Hist.*, X, 3, in MGH, *Script. rer. Merov.*, I, 1, 2, pp. 483-486 (donde Paolo Diac., *Hist. Lang.*, III, 31, in MGH, *Script. rer. Langob. et Italic.*, pp. 110-112).

([31]) Cfr. la nota precedente.

([32]) Cfr. anche P. Paschini, *Le vicende...*, cit., p. 118: terminata l'anarchia del governo dei duchi e inalzato al trono Autari (584-590),

dei fatti, gli autori del *libellus supplex* nel 591. L'imperatore dunque, in entrambi i casi, si era visto costretto a tenere nel debito conto la pregiudiziale che i vescovi scismatici delle terre invase avevano posto, nelle loro suppliche, alla possibilità di mantener fermo il loro lealismo verso l'impero e a non sottovalutare le loro vive aspirazioni a ritornarne sudditi. Essi prospettavano all'imperatore la sperata vittoria sui Longobardi come una loro *reductio ad pristinam libertatem* e come il momento più opportuno per risolvere la controversia tricapitolina. Osservava acutamente il Bertolini che qui *libertas,* per i vescovi scismatici delle terre invase, voleva dire godimento del diritto di avvalersi delle leggi dell'Impero in materia di procedura giudiziaria, secondo le quali non poteva essere giudice chi fosse parte in causa (*Quod etiam sacratissimis legibus vestris statutum est nullum posse iudicem esse in causa qua adversarius comprobatur*) ([33]); e come parte in causa essi denunciavano appunto il papa. Nè Maurizio poteva sottovalutare le minacce implicite nelle affermazioni dei supplici che si dicevano giunti *ad ultimam desperationem* dopo la *iussio* imperiale su cui si appoggiava Gregorio Magno; e allo stesso modo lo preoccupavano i danni all'*utilitas sanctae rei publicae* e all'*opinio pii imperii* da loro ventilati. Anche l'imperatore doveva vedere nella pace politica dopo l'auspicata vittoria sui Longobardi il momento più opportuno per risolvere la controversia, ma la indicava al papa, nel rescritto del 591, come il momento di una *redactio ad pristinum ordinem* ([34]). *Redactio* e non *reductio, pristinus ordo* e non *pristina libertas* annotava finemente il Bertolini, secondo cui tali sottili distinzioni lessi-

questi aveva ripreso con energia l'offensiva, conducendo un esercito contro l'esarca Smaragdo.

([33]) E' evidente il riferimento alla legge *Ne quis in sua causa iudicet vel sibi ius dicat*: *Cod. Iust.* III, 5. La *libertas sub sancta re publica* riferita alla supplica di Elia potrebbe invece essere intesa come futura liberazione dalla *summissio* al *gravissimum iugum gentium*: allora infatti non c'era ancora la perentoria intimazione papale di presentarsi a Roma.

([34]) MGH, *Epistolae*, I, pp. 22-23.

cali svelano il proposito da parte dell'imperatore di concedere bensì agli scismatici le *induciae* richiestegli, ma non di rinunciare per questo alla linea dottrinaria seguita da Giustiniano; e la chiusa del rescritto ne è prova: *Tunc enim perfectius omnia pro pace et diversitate dogmatis cum antecedentibus suis orationibus corrigentur* (35). D'altra parte Maurizio intendeva riservare la procedura alla piena iniziativa della propria autorità di sovrano per ottenere tale più perfetta generale *correctio* e non trovava nulla da eccepire sull'intento palese da parte dei supplicanti di scavalcare la persona del vicario di Pietro, sebbene la controversia fosse in materia tipicamente di fede (36). Non è da credere dunque, come pensava forse troppo semplicisticamente il Beretta (37), che l'adulazione, l'ipocrisia e il falso zelo facilmente riscontrabili nella supplica del 591 abbiano indotto il principe a revocare ogni ordine contrario precedentemente impartito; in realtà più profonde valutazioni politiche avevano provocato quel comportamento incerto e mutevole del sovrano nei confronti dell'episcopato scismatico della provincia aquileiese, mentre i soliti rigurgiti del cesaropapismo bizantino lo avevano indotto alla fine ad assumersi personalmente la soluzione di una controversia squisitamente ecclesiastica.

Ancora nel 599 Maurizio manteneva la stessa linea politica nei riguardi dei tricapitolini, certo considerando la vigorosa riscossa della monarchia longobarda sotto la guida di Agilulfo: all'inizio di quell'anno infatti l'esarca Callinico trasmetteva a Gregorio Magno copia di una nuova *iussio* imperiale *pro scismaticorum defensione*, che escludeva il ricorso alla violenza *hoc incerto tempore* per costringere *ad unitatem ecclesiae... venire nolentes* (38).

(35) *Ibid.*

(36) O. Bertolini, *Riflessi politici...*, cit., p. 740. Cfr. anche la n. 21 del presente studio.

(37) F. Beretta, *Dello scisma...*, cit., p. 124.

(38) Greg., I, *Reg.*, IX, 154, in MGH, *Epistolae*, II, p. 154, rr. 18-24.

Del resto, quanto accadde più tardi, in seguito all'energica azione repressiva adottata dall'imperatore Foca, dimostra la fondatezza delle preoccupazioni politiche che avevano suggerito a Maurizio quell'atteggiamento di temporanea tolleranza verso gli scismatici aquileiesi.

Quando infatti al principio del 607 l'esarca Smaragdo ricorse nuovamente alla violenza per imporre a Grado come successore di Severo un candidato favorevole a Roma, Candidiano, i dissidenti elessero un altro patriarca scismatico, Giovanni, col concorso del re longobardo Agilulfo e del suo duca del Friuli, Gisulfo II ([39]).

Ne derivò il distacco, anche in sede di giurisdizione ecclesiastica, della parte del patriarcato compresa in territorio longobardo da quella rimasta sotto il dominio imperiale col favore e con la protezione dei Longobardi, che, se quella elezione e quel distacco non avevano promosso, certo avevano reso possibile. E se nel 591 i vescovi *civitatum et castrorum quos Longobardi tenere dinoscuntur* ([40]) si erano appellati a Maurizio perché il loro metropolita e i loro confratelli d'oltre confine fossero tutelati da ulteriori persecuzioni religiose dell'esarca, riconoscendo l'imperatore come loro legittimo sovrano e considerando l'assoggettamento agli invasori come un *gravissimum iugum*, nel 607 Giovanni, il primo patriarca scismatico di Aquileia eletto e consacrato in terra longobarda, rivolse un concitato appello al re longobardo Agilulfo perché fossero tutelati da nuove persecuzioni e violenze il clero e le popolazioni di Grado e dell'Istria ([41]): Giovanni prospettava l'ordinazione di

([39]) PAULI DIAC., *Hist. Langob.*, IV, 33: *cum consensu regis et Gisulfi ducis.*

([40]) L'espressione è del rescritto imperiale del 591: MGH, *Epistolae*, I, 22, pp. 9-10.

([41]) Lettera di Giovanni ad Agilulfo, ed. W. GUNDLACH, *Epistolae Langobardicae collectae*, 1, in MGH, *Epistolae*, III, p. 693. Poiché la lettera è riportata negli atti del *Concilium Mantuanum* del 6 giugno 827, cfr. anche *Concilia aevi Carolini*, in MGH, *Legum sectio III, Concilia*, II, 2, p. 586.

Candidiano come un perverso *adulterium matris ecclesiae* e illustrava il caso particolare di tre vescovi istriani che, contrari a Candidiano, furono strappati *de ecclesiis suis a militibus* e spinti *cum gravi iniuria et contumeliis* alla sua presenza; in definitiva egli traccia un quadro drammatico degli avvenimenti atti a documentare l'angosciosa domanda iniziale: *Qualis autem unitas dicitur facta, ubi spata, ubi claustra carcerum, ubi flagella fustium et ubi longa exsilia crudeliumque poenarum discrimina parabantur?*

Il lealismo verso l'Impero dunque non era più considerato conciliabile col sentimento religioso ed era sostituito dalla piena accettazione dello stato di sudditanza verso il sovrano di Pavia, che, sebbene barbaro e ariano, si dimostrava tollerante e promotore di quella che gli scismatici si ostinavano a credere la vera *fides catholica*. A spiegare però un tale capovolgimento di idee non basta — secondo il Bertolini ([42]) — che Giovanni e i suoi fedeli, dopo l'irrigidimento della politica bizantina verso i tricapitolini dell'Istria e di Grado, avessero perduto quella fiducia nella tutela delle *sacratissimae leges* dell'Impero e si fossero ridotti in quell'*ultima desperatio* di cui parlava la supplica del 591. Bisogna anche pensare a un atteggiamento di Agilulfo tale da incoraggiare speranze e propositi diversi, come risultava dal suo stesso consenso al sorgere di un patriarcato scismatico nel ducato del Friuli, capace di raggruppare intorno al proprio presule i suoi sudditi di stirpe romano-italica cattolici, ma di convinzioni tricapitoline, sul confine nord-orientale del suo regno.

([42]) O. Bertolini, *Riflessi politici...*, cit., p. 746.

APPENDICE

Testo della lettera inviata a Maurizio dai vescovi della metropoli aquileiese in territorio longobardo. (MGH, *Epistolae*, I, pp. 17-21).

Suggerendum Domino nostro clementissimo ac piissimo Domno Mauricio Tiberio humiles Venetiarum vel Secundae Retiae Ingenuinus, Maxentius, Agnellus, Fonteius, Laurentius, Agnellus, Felix, Augustus, Iunior et Horontius episcopi.

Esordio

Nam etsi nos peccata nostra ad tempus gravissimo iugo gentium summiserunt, auxiliante nobis Domino, nullo pondere pressurarum ab integritate catholicae fidei invenimur ullo modo titubare. Deinde nec obliti sumus sanctam rem publicam vestram, sub qua olim quieti viximus, et adiuvante Domino redire totis viribus festinamus.

Parte I. Sintesi retrospettiva dei fatti.

a)

Suggerimus etenim, domine piissime princeps, scandalum ecclesiae, quod tempore divae memoriae Iustiniani principis totius mundi ecclesias conturbavit, nostrarum quoque provinciarum partibus ex tunc iam esse compertum, damnationem scilicet trium capitulorum, id est: epistolae venerabilis Ibae, episcopi Edessenae civitatis, personae quoque Theodori Mopsuestiae episcopi, atque scriptorum Theodoriti, episcopi Cyri, quae in sancta synodo Chalcedonensi recepta sunt, et Vigilio tunc Romano praesuli, atque omnibus pene sacerdotibus damnatio ipsa, sicut revera contraria sancto Chalcedonensi concilio, execrabilis noscitur extitisse. Qui etiam Vigilius scripta sua per omnes provincias mittens, anathematis vinculis omnem populum obligavit, si quis damnationi trium capitulorum praeberet aliquando consensum. Et licet postea imperiali pondere ad consensum damnationis capitulorum ipsorum paulatim singuli tunc fuerint coarctati, nostrarum tamen provinciarum venerandi decessores, quibus indigni successimus, praedicti quondam Vigilii instructionibus informati, ad hoc inclinare nullo modo potuerunt. Quorum nos exempla Deo propitiante servantes cum universo populo nobis credito, sequentes etiam in omnibus definitionem sancti Chalcedonensis concilii, defensioni capitulorum ipsorum et reverentiam exhibemus, et a communione damnantium cum divina gratia abstinere dinoscimur.

b)

Et dum Smaragdus, gloriosus chartularius, patrem nostrum sanctae memoriae Heliam, archiepiscopum Aquileiensis ecclesiae, pro causa ipsa pluribus vicibus contristaret, cum nostro omnium consilio atque consensu direxit ad pia vestigia principatus vestri preces, supplicans, ut exspectata Dei misericordia, revocatis omnibus consacerdotibus synodi nostrae in potestate sanctae rei publicae, ad vestrae clementiae praesentiam veniretur, et vestrum in causa ipsa exspectaretur iudicium. Quod pietas vestrae mansuetudinis ad mercedem et laudem imperii sui clementi dignatione suscipiens, iussionem suam dedit ad praedictum gloriosum Smaragdum, ut nullatenus quemquam sacerdotum pro causa communionis inquietare praesumeret, sed Dei misericordia operante sustineretur, quousque compressis gentibus, ad libertatem omnes sacerdotes concilii sub sancta re publica pervenirent. Deinde defunctus est memoratus archiepiscopus noster Helias.

Nos vero pro impetratis precibus eiusdem cum omnibus populis nostris ardentibus devotiores effecti, si fieri potuisset, eisdem diebus ad vestra certabamus redire vestigia, et gratias Deo retulimus, et pro vita imperii vestri, sicut ipse novit Dominus, assiduas preces eius obtulimus maiestati.

c)

Post hoc, ordinato in sancta Aquileiensi ecclesia beatissimo archiepiscopo nostro Severo, quae contumeliae illatae sint, et quibus iniuriis ac caede corporali fustium, et qua violentia ad Ravennatem fuerit civitatem perductus atque redactus in custodia, quibusque necessitatibus oppressus atque contritus fuerit, potuit ad domini nostri pias aures sine dubio pervenire. Nos autem tam inauditis calamitatibus patrem et archiepiscopum nostrum, quod numquam sub christianis principibus factum dinoscitur, cognoscentes afflictum, insanabilium dolorum sumus stimulis vulnerati. Nam in hoc tempore iterum cognovimus, reverendum papam Gregorium ad eiusdem patris nostri exhibitionem misisse cum sacratissima vestrae pietatis iussione, ut pro causa ipsa communionis ad Romanam deberet civitatem deduci. Quod audientes, quamvis certi essemus, talem iussionem domini nostri specialiter adversariorum improba importunitate subreptam, contabuimus, et contriti atque luctu gravissimo sauciati, ad ultimam desperationem pervenimus, ut ad illius iudicium metropolita noster cogeretur occurrere, cum quo causa ipsa esse dinoscitur, et cuius communionem ab initio motionis causae huius usque nunc decessores nostri et nos cum omni populo evitamus. Et quidem memoratum beatissimum archiepiscopum nostrum frequenti contestatione convenimus, ne nobis absentibus et a se ad praesens divisis, de communi causa ecclesiae aliquid audeat definire, quoniam, piissime domine, sic accensi sunt omnes homines ple-

bium nostrarum in causa ista, ut ante mortem perpeti, quam ab antiqua catholica patiantur communione divelli.

Parte II. Oggetto della presente supplica.

a)

Revera, clementissime dominator, fidem catholicam conservantes et Chalcedonensis concilii definitiones in omnibus venerantes, ut quibuslibet occasionibus contristentur, nec Deo, nec vestrae pietati placere credendum est. Ergo, mitissime dominator, totius concilii nostra parvitatis haec est deliberatio, sicut et eidem patri et archiepiscopo nostro scripsimus, ut pro reddenda ratione communionis nostrae, contrito Dei iudicio iugo barbarico, opportuno tempore ad vestrae pietatis vestigia occurramus, habentes prae oculis exempla fidelia quibus edocti sumus, cum omnes intentiones sopitae sunt. Sic Theodosii senioris Constantinopolitana synodus Deo propitiante sedatis est scandalis confirmata, sic deinde Ephesina prima synodus, divae memoriae Theodosio iuniore disponente, bene noscitur definita, sic ad postremum praesentia Marciani divi principis, abscissis omnibus scandalis, pax catholica in Chalcedonensi concilio reformata est. Nam per absentiam christianissimorum principum in Ephesina secunda episcoporum congregatione a Dioscoro Alexandrino Flavianus sanctissimus regiae vestrae urbis episcopus veritatem catholicae fidei defendens occisus est, aliique episcopi assertores orthodoxae fidei iniuste deiecti sunt, et scandalum ecclesiae pessimum generatum est, quod cum magno labore postea divae memoriae Marcianus imperator, avus vestrae pietatis, sua praesentia in sancto Chalcedonensi concilio amputans, catholicam pacem universali ecclesiae restauravit.

b)

Hoc tantum prostrati deposcimus, ut quia misericordia Dei circa sanctam rem publicam operante, in meliori statu Italiae partes, laborante fideliter glorioso Romano patricio, dignanter perduxit, et credimus nos celeriter devictis gentibus ad pristinam libertatem reduci, cesset violentia militaris, quam vestro felicissimo tempore Deus fieri non permittat, sint induciae, et cum iussione sacratissimi imperii vestri parati erimus ad pedes vestrae pietatis occurrere, et nosrae fidei atque communionis plenam reddere rationem. Nam cum quo nobis ipsa causa est, et quem in communione vitamus, iudicem experiri non possumus. Quod etiam sacratissimis legibus vestris statutum est, nullum posse iudicem esse in causa, qua adversarius comprobatur. Sed sicut semper Deus praesentia christianorum principum intentiones ecclesiasticas sedare dignatur, hoc et nunc fieri supplicamus. Etenim si aliter, clementissime domine, actum fuerit, ut archiepiscopum nostrum, quod absit, ad Romanam contingat violenter exhiberi

ecclesiam, spes iam nulla erit conservandae iustitiae, sed tantum pondus gravissimae violentiae.

Parte III. Minaccia ricattatoria.

Suggerimus etenim, pie dominator, quia tempore ordinationis nostrae unusquisque sacerdos in sancta sede Aquileiensi cautionem scriptis emittimus studiose de fide ordinatoris nostri: nos fidem integram sanctae rei publicae servaturos. Quod ipse novit Dominus nos fideliter toto corde et servasse, et huc usque iugiter conservare. Si conturbatio ista et compulsio praesentibus iussionibus vestris remota non fuerit, si quem de nobis, qui nunc esse videmur, defungi contigerit, nullus plebium nostrarum ad ordinationem Aquileiensis ecclesiae post hoc patietur accedere. Sed quia Galliarum archiepiscopi vicini sunt, ad ipsorum sine dubio ordinationem accurrent, et dissolvetur metropolitana Aquileiensis ecclesia sub vestro imperio constituta, per quam Deo propitio ecclesias in gentibus possidetis, quod ante annos iam fieri coeperat, et in tribus ecclesiis nostri concilii, id est, Beconensi, Tiburniensi, et Augustana Galliarum episcopi constituerant sacerdotes. Et nisi eiusdem tunc divae memoriae Iustiniani principis iussione commotio partium nostrarum remota fuisset, pro nostris iniquitatibus pene omnes ecclesias ad Aquileiensem synodum pertinentes, Galliarum sacerdotes pervaserant.

Conclusione.

Ergo, domine pie, quia semper piissimorum principum fides pro tranquillitate ecclesiae vigilavit, et hoc studio repensante Deo, contrariae gentes divina manu compressae sunt, mereamur nos humillimi sacerdotes supplicationis nostrae sortiri effectum. Nam qui aliter pio domino nostro subrepere cupiunt, nec Dei iudicium habent prae oculis, nec utilitatem sanctae rei publicae vestrae, seu opinionem pii imperii, quam lacerari non metuunt de murmuratione totius populi partium istarum, qui persecutionem evidenter christianis fieri suspicantur. Praesentem igitur supplicem relationem confidenter direximus, quam pia clementia dignetur placida aure recipere, ut effectum nostrae supplicationis Deo vobis aspirante sortiri, pro quiete matris nostrae Aquileiensis ecclesiae, sacratissimis iussionibus reveletur, et pro incolumitate domini nostri, ac dominorum filiorum vestrorum domino Deo nostro iugiter supplicemus.

Et subscriptio:

Ingenuinus, episcopus sanctae ecclesiae Sabionensis, hanc relationem a nobis factam subscripsi.
Maxentius, episcopus sanctae ecclesiae Iuliensis, ut supra.

Laurentius, episcopus sanctae catholicae ecclesiae Bellunatae, ut supra.
Augustus, episcopus sanctae catholicae Concordiensis ecclesiae, ut supra.
Agnellus, episcopus sanctae Treientinae ecclesiae, ut supra.
Agnellus, episcopus sanctae Acelinae ecclesiae, ut supra.
Iunior episcopus sanctae ecclesiae catholicae Veronensis, ut supra.
Fonteius, episcopus sanctae Feltrinae ecclesiae, ut supra.
Felix, episcopus sanctae Tervisianae ecclesiae, ut supra.
Horontius, episcopus sanctae catholicae ecclesiae Vetetinae, ut supra.

Rescritto di Maurizio a Gregorio Magno (MGH, *Epistolae*, I, pp. 22-23)

In nomine Domini Dei nostri Iesu Christi imperator Caesar Flavius Mauricius Tiberius, fidelis in Christo, pacificus, mansuetus, maximus, beneficus, Alamannicus, Gregorio viro sanctissimo et beatissimo archiepiscopo almae urbis Romae ac patriarchae.

Mansuetam et Deo placitam vestram sanctitatem scientes, et quod recte catholicae nostrae ecclesiae dogmatum omnibus doctrinam exercetis, scire vos volumus, quod episcopi Istriensium provinciarum, per clericos aliquos ad nos directos suggestiones nobis transmiserunt, unam episcoporum civitatum et castrorum, quos Longobardi tenere dinoscuntur, aliam Severi, Aquileiensis episcopi, aliorumque episcoporum, qui cum illo sunt, et tertiam solius eiusdem Severi. In quibus omnes dixerunt, tuam beatitudinem milites ad illos transmisisse cum uno tribuno et excubitore, necessitatem imponentes praefato reverentissimo Severo et testibus episcopis, ut ad tuam beatitudinem perveniant propter diversam voluntatem, quam habent ad sacra et catholica dogmata sacrosanctae nostrae ecclesiae. Et supplicaverunt nos inducias ad hoc sibi fieri et nullam eis interim necessitatem imponi ad vestram sanctitatem pervenire, dicentes, quod tempore opportuno ad hanc sacratissimam urbem accedentes per seipsos suggerere nobis habent, quae sibi obstare videntur. Quia igitur et tua sanctitas cognoscit praesentem rerum Italicarum confusionem et quod oportet temporibus competenter versari, iubemus tuam sanctitatem nullam molestiam eisdem episcopis inferre, sed concedere eos otiosos esse, quousque per providentiam Dei et partes Italiae paccaliter constituantur et ceteri episcopi Istriae seu Venetiarum iterum ad pristinum ordinem redigantur. Tunc enim perfectius omnia pro pace et diversitate dogmatis cum antecedentibus suis orationibus corrigentur. Et subscriptio: Divinitas te servet per multos annos, sanctissime ac beatissime pater.

Yves-Marie Duval

AQUILÉE ET LA PALESTINE ENTRE 370 ET 420

Les deux dates entre lesquelles on m'a demandé de situer mon travail laissent entendre que l'on m'a principalement assigné l'étude des oeuvres de Jérôme et de Rufin. C'est là un champ immense, qui demanderait à être creusé beaucoup plus que je ne pourrai le faire ici. Pourtant, je voudrais, en commençant, attirer l'attention sur les limites et les dangers d'une telle étude si l'on s'en tient étroitement à ces frontières géographiques ou chronologiques.

En effet, si on regarde les choses depuis Aquilée, il ne fait pas de doute qu'on ne peut faire abstraction des milieux juifs d'Aquilée et de la région. Je ne peux que renvoyer à l'exposé de Mme Cracco-Ruggini sur leurs colonies, leurs lieux de culte, leurs interventions dans les affaires chrétiennes (1). Mgr. Biasutti, au sujet de Santa Sabida, a révélé il y a quelques années des traces de syncrétisme judéo-chrétien dans les campagnes du Frioul (2). De par leurs activités et leurs professions, ces Juifs voyagent et il est fort probable qu'ils sont en contact étroit avec leurs coréligionnaires d'Alexandrie, de Palestine et de Mésopotamie. Il en est de même pour les Syriens qu'a évoqués Mme Forlati Tamaro (3). Je ne parlerai

(1) Voir L. Gracco-Ruggini, *Ebrei e orientali in Aquileia*, dans ce volume aux pp. 353-382.

(2) G. Biasutti, *Sante Sabide. Studio storico-liturgico sulle cappelle omonime del Friuli*, Udine 1956; S. Tavano, *La religiosità popolare nella valle padana*, in *Atti del II convegno di studi sul folklore padano*, Modena 1966, pp. 386 sq.

(3) B. Forlati Tamaro, *Iscrizioni greche di Siriani a Concordia*, dans ce volume, aux pp. 383-392.

pas ici de ces divers groupes d'Aquilée ou des environs. En revanche, je parlerai un peu de chrétiens d'autres cités de l'Italie du Nord, puisque c'est quelquefois jusqu'en Gaule qu'il faut suivre la trace d'un voyageur ou d'un pélerin qui est passé par Aquilée en allant en Palestine ou en en revenant. L'oeuvre même de Rufin et Jérôme, de par les relations qu'elle suppose, engagerait à elle seule à élargir notre aire géographique de départ: tous ces gens sont en relation avec Aquilée où ils ont même quelquefois vécu un moment.

Nous ne pouvons pas non plus nous limiter étroitement à la Palestine comme point d'arrivée et but de voyage. Un voyage en Palestine suppose tout un circuit qui comprend, nous en avons mainte preuve, un passage par Alexandrie et les monastères d'Égypte, un détour par Édesse et, si l'on emprunte de bout en bout la route de terre, la traversée de la Syrie, de la Cappadoce et le passage par Constantinople. Cette étude nous mènera plusieurs fois à Édesse et Constantinople. En revanche, je laisserai à Mgr. Biasutti le champ libre pour son examen des relations particulières des églises d'Aquilée et d'Alexandrie [4] et je n'irai pas au désert avec Mlle Thélamon [5]. Je me contenterai ici de deux remarques qui me paraissent hautement symboliques. La première, c'est que les deux amis très chers, Jérôme et Rufin, lorsqu'ils quittent Aquilée pour l'Orient, se rendent à Jérusalem... par des chemins différents, mais non détournés. Jérôme passe par la Cappadoce et Antioche. Rufin par l'Égypte. Tous deux mettront des années avant de parvenir à Jérusalem. On va souvent plus vite! La seconde, c'est que la *Vie d'Antoine,* le père des moines, écrite par Athanase, l'hôte prestigieux d'Aquilée, a été traduite à *Antioche* [6] pour un

(4) G. BIASUTTI, *Aquileia e la chiesa di Alessandria*, dans ce volume, aux pp. 215-229.

(5) Fr. THÉLAMON, *Modèles de monachisme oriental selon Rufin d'Aquilée*, dans ce volume, aux pp. 323-352.

(6) On peut cependant défendre, me semble-t-il, que la traduction a été faite avant le retour en Orient, car Innocent n'y est pas qualifié de prêtre.

Occidental originaire, à n'en pas douter, de l'Italie du Nord, sinon d'Aquilée même ([7]).

Mais, au-delà des symboles, il y a des réalités. Je ferai porter l'attention, au long de cette étude, sur les *itinéraires* et leur variation, en fonction sans doute d'éléments que nous ne pouvons cerner exactement, comme celle du coût respectif d'un voyage par terre et d'un voyage par mer, mais aussi en fonction des événements politiques ou religieux. Est-il besoin de rappeler que l'époque 370-420 a vu, dans nos régions, la fin de deux usurpations et presque cinquante ans d'une insécurité qui est allée croissant de 378 à 408 surtout ([8])? Aquilée a été directement liée à ces événements et en a subi le contrecoup, en elle-même, mais aussi dans ses relations avec l'Orient.

A cet élargissement géographique qu'impose notre étude pour approcher de la réalité vécue, il faut en joindre deux autres, sous peine de fausser les perspectives. Le premier est une invitation à ne pas se laisser hypnotiser par les *oeuvres* et moins encore par les *personnes* de Jérôme et Rufin. Leur oeuvre est gigantesque, mais elle ne doit pas éclipser d'autres oeuvres. Celles-ci ne sont pas moins intéressantes pour éclairer la nature et l'importance des échanges entre l'Italie du Nord et l'Orient. Quant aux individus, il faut assurer que ces deux importants personnages font nombre avec beaucoup d'autres. J'en citerai quelque-uns. Il n'est pas exagéré de deviner l'existence de nombreux autres. On peut même dire que les projets de Rufin et Jérôme s'inscrivent à l'intérieur d'un vaste mouvement, qui commence bien avant eux, même au IVe siècle. C'est le dernier élargissement dont je voudrais parler. Deux dates ou deux faits permettent de suggérer l'essentiel. Tout d'abord, la présence d'Athanase à Aquilée et, par le fait même, toutes les relations doctrinales que va susciter et entretenir l'aria-

([7]) D'après l'*Ep.* 3, 3 où Jérôme parle de son décès, cet Innocent est connu des amis de Jérôme à Aquilée.

([8]) Voir mon étude sur *Aquilée sur la route des Invasions (350-452)* in « AAAd » VII, *Aquileia e l'arco orientale*, Udine 1976, pp. 255-280.

nisme entre Alexandrie et l'Occident, entre la Cappadoce et l'Occident: Hilaire de Poitiers, de retour de Constantinople et de Séleucie, Eusèbe de Verceil, de retour de Palestine et d'Alexandrie, sont passés par Aquilée en 360 ([9]). L'intérêt de l'Occident pour la théologie et la spiritualité orientales s'est accru à partir d'eux. Après la mort d'Athanase, Basile de Césarée sera en relations avec Valérien d'Aquilée et Ambroise ([10]). La seconde date est celle de l'*Itinéraire du pélerin de Bordeaux:* 333. Voici quelqu'un qui se rend à Jérusalem par la route et qui fournit à ceux qui veulent aller en Terre Sainte le détail des étapes de la route. Les basiliques de Constantin ne sont pas encore terminées, la vraie croix est juste découverte et déjà en Occident l'on veut aller voir l'endroit où le Christ est né, le Golgotha et le tombeau. L'expression littéraire de ce désir apparaît bien après sa réalisation ([11]). Lorsque Jérôme et Rufin partirent par des chemins différents vers Jérusalem, il existait déjà en cette ville une sorte de « Centre d'accueil » pour les Occidentaux, et tenu par un Occidental au moins ([12]). Il est donc indispensable de ne pas faire de notre période 370-420 un début, ni même une période faste, si on veut avoir des chances de rejoindre la vie réelle de l'époque. Elle ne sera faste que par les « importations » ([13]) d'oeuvres littéraires et de reliques auxquelles nous allons assister. J'en traiterai dans mes deuxième et troisième parties. Auparavant, je voudrais suivre, dans leurs aléas, leurs crises et leurs reprises, les relations que Jérôme et Rufin entretinrent avec Aquilée, celles aussi que leurs oeuvres nous permettent d'entrevoir.

([9]) Y.-M. Duval, *Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire de Poitiers et son action en Italie du Nord (360-363)* « *Athenaeum* », 48 (1970), pp. 251-275 et particulièrement pp. 268 sq.

([10]) Basile, *Ep.* 91-92. Voir *Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée dans la seconde moitié du IVe siècle...* « *AAAd* » IV, *Aquileia e Milano*, Udine 1973, pp. 180 sq.

([11]) Jérôme, *Ep.* 46 (passim), 47, 2; Paulin de Nole, *Ep.* 31.

([12]) Jérôme, *Ep.* 4, 1.

([13]) Sur cette image des *Merces orientales*, voir *infra*, pp. 289-318.

I - Les relations entre Aquilée et la Palestine à travers les oeuvres de Jérôme et Rufin

Le silence de Rufin de 373 à 397

Je commencerai par Rufin, bien qu'il ait quitté Aquilée après Jérôme, dans des conditions obscures elles aussi. Nous savons qu'il a été atteint à Alexandrie par les mesures prises contre les Nicéens peu après la mort d'Athanase en mai 373 ([14]). Son arrivée définitive en Palestine doit se situer vers 380. Or, ni avant, ni après 380, nous n'avons aucune ligne de Rufin et nous ne savons rien de ses rapports avec Aquilée, ni même avec Concordia où il a laissé sa mère ([15]) et d'où le vieillard Paul lui réclame des livres ([16]). Cela ne veut aucunement dire que les ponts aient été coupés et que Rufin soit parti sans retour. Il faut plutôt se dire que Rufin aurait sans doute terminé sa vie dans le silence et le travail si, à partir de 398, Jérôme ne l'avait poursuivi de ses attaques et de ses pamphlets. Ce sont eux qui tardivement, par les réponses qu'ils ont suscitées à Aquilée, nous renseignent le plus sur la vie de Rufin à Alexandrie et à Jérusalem, sans cependant nous apporter toujours la clarté désirable.

La route de Jérôme vers Jérusalem

Tout est loin d'être clair en ce qui concerne Jérôme lui-même, à commencer par son départ et son itinéraire jusqu'à Antioche où il s'arrêtera. Nous retrouverons tout au long de nos cinquante années une alternance de périodes obscures et claires. Les époques où les échanges ont été les plus intenses

([14]) RUFIN d'Aquilée, *Apologia ad Anastasium*, 2 (Éd. M. Simonetti, *CC* 20, p. 25). Sur la chronologie et ses problèmes, voir F.-M. MURPHY, *Rufinus of Aquileia, his Life and Works*, Washington 1945, pp. 28 sq.

([15]) JÉRÔME, *Ep.* 81, 1.

([16]) JÉRÔME, *Ep.* 5, 2.

et les plus riches ne sont peut-être pas celles où les rapports ont été les plus tendus. Ce sont cependant sur ces dernières que nous avons le plus de renseignements.

Jérôme semble être parti seul. Les circonstances de ce départ sont mal connues; son itinéraire également. Dans la lettre où, d'Antioche, il donne à Rufin son emploi du temps depuis le moment où « une tempête soudaine l'a emporté loin de lui », Jérôme, en commençant par évoquer deux tempêtes virgiliennes, celle du livre III et celle du livre V, déclare: « Alors une sombre bourrasque s'arrêta sur ma tête », alors « partout la mer et partout le ciel »; et il continue: « Après mes pérégrinations incertaines et errantes: Thrace, Pont et Bithynie, traversée de la Galatie ou de la Cappadoce, chaleur brûlante du pays des Ciliciens, j'étais brisé, quand la Syrie s'offrit à moi comme un port très sûr à un naufragé » [17]. Cette image maritime au terme d'un itinéraire terrestre pourrait faire penser que les allusions à Virgile du début sont purement littéraires, d'autant plus qu'elles reviennent, identiques, dans plusieurs de ces premières lettres et en des contextes où elles n'ont guère qu'une valeur décorative et littéraire [18]. Cependant, un texte plus tardif, et apparemment impersonnel, me semble pouvoir être invoqué en faveur d'un itinéraire maritime dans sa première partie. Dans la *Préface* qu'il écrit à sa traduction des *Paralipomènes* sur la Septante, deux livres pleins de la géographie et de l'histoire de la Palestine, Jérome déclare: « Si l'on comprend mieux les historiens grecs lorsqu'on a vu Athènes et le Troisième livre de l'*Énéide* lorsqu'on a navigué depuis la Troade, par Leucade et les Monts Acrocérauniens, jusqu'en Sicile, pour arriver de là aux bouches du Tibre, de même comprend-on mieux l'Écriture lorsqu'on a contemplé de ses yeux la Judée, visité les souvenirs des anciennes villes, constaté ce qui reste ou ce qui a

(17) JÉRÔME, *Ep.* 3, 3.

(18) Voir H. HAGENDHAL, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958, pp. 100-101, qui y voit cependant la trace de souvenirs concrets récents.

changé dans les noms de lieux » ([19]). Certes, le voyage est ici incomplet et il est fait à l'envers ([20]); certes, on pourrait penser que le passage à Athènes, attesté par ailleurs ([21]), a pu se situer lors de la venue de Jérôme de Constantinople à Rome en 382 ([22]), mais je ne pense pas, qu'à cette époque, la route maritime de Constantinople à Rome remonte encore aussi au nord dans la mer Ionienne lorsqu'on veut gagner, non pas Brindes, mais le détroit de Messine ou le sud de l'île ([23]). Je serais donc prêt à voir dans les souvenirs littéraires de la lettre à Rufin, l'expression de souvenirs réels. Cela nous conduirait à imaginer que l'essentiel n'était pas tant alors pour Jérôme d'arriver à Jérusalem, s'il y tendait dès son départ ([24]), que de partir et qu'il s'est laissé porter par les bateaux qu'il a pu prendre. Le Cap Malée passé ([25]), il est remonté vers le Pirée, puis vers Thessalonique ou vers Constantinople et de là il a pris la route de

([19]) JÉRÔME, *In librum Paralipomenon, Praefatio* (*PL* 29, c. 401 A-B).

([20]) Il en sera de même pour le voyage de Paula en 385: *Ep.* 108, 7.

([21]) JÉRÔME, *In Zachariam*, 12, 3 (*CC* 76 A, p. 862, l. 58-64); *In Titum*, 1, 12 (*PL* 26, c. 572 C).

([22]) Paulin d'Antioche a séjourné un moment à Thessalonique.

([23]) Sur le voyage d'Énée et les routes maritimes primitives, v. P. MARTIN, *Le sillage d'Énée* « *Athenaeum* », 53 (1975), pp. 212-244.

([24]) Si on peut prendre comme une intention *primitive* la déclaration de l'*Ep.* 22, 30 où Jérôme dit qu'il « allait à Jérusalem se mettre au service du Christ ». En *Ep.* 5, 1, Jérôme écrit à Florentinus que son désir d'aller à Jérusalem « s'est *rallumé* ».

([25]) P. MONCEAUX, (*Saint Jérôme, Sa jeunesse, l'étudiant et l'ermite*, Paris 1932, pp. 99-100) pense que Jérôme n'est allé par mer que d'Aquilée jusqu'à Dyrrachium, où il a pris la Via Egnatia qui lui a fait traverser la Macédoine et parvenir à Constantinople. C'était de fait la route ordinaire autour de l'ère, pour ceux qui viennent de Rome. Il n'est pas impossible que Jérôme, surtout s'il est parti la saison avancée, ait arrêté sa navigation à Dyrrachium. Mais Monceaux ne connaît pas le texte de la *Préface* du *Livre des Paralipomènes* qui peut contenir des souvenirs autobiographiques. F. CAVALLERA, (*Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, Louvain-Paris 1922, I, 1, p. 25) reste très vague sur ce voyage.

terre à travers l'Asie Mineure. Nous l'avons vu arriver à Antioche. Il n'ira pas plus loin avant 385. Mais c'est de cet endroit que nous allons le voir en relations avec Aquilée et, surtout, que nous allons constater que des gens d'Aquilée voyagent et se rendent en Palestine.

Les rencontres de Jérôme

A Antioche, Jérôme retrouve Évagre, qui a séjourné en Italie du Nord, nous l'avons vu, mais aussi le prêtre Innocent auquel Évagre dédie sa traduction de la *Vie d'Antoine*. Cet Innocent est connu des gens d'Aquilée ([26]); il est donc probablement originaire de l'Italie du Nord, mais il se trouve à Antioche auprès d'Évagre avec lequel il est peut-être revenu nous ne savons avec quelle intention. L'origine et les intentions des autres personnes dont nous parle Jérôme sont mieux connues. Jérôme a fait un bout de chemin avec Nicéas qui est un sous-diacre de l'Eglise d'Aquilée; celui-ci devait avoir quitté Aquilée avant le retour de Jérôme depuis la Gaule, car l'amitié des deux hommes ne semble avoir été contractée que « récemment », c'est-à-dire durant le voyage. Les deux pélerins ont lié connaissance en route ([27]). Au contraire, c'est une vieille connaissance que retrouve Jérôme en la personne d'Héliodore. Celui-ci *revient* de Jérusalem lorsque Jérôme le rencontre à Antioche ([28]). Une fois encore, son départ a dû précéder celui de Jérôme. Ni Nicéas, ni Héliodore ne resteront en Orient, quels que soient les efforts que Jérôme ait dépensés pour retenir au moins le second, plus libre de ses mouvements ([29]).

([26]) JÉRÔME, *Ep.* 3, 3.
([27]) JÉRÔME, *Ep.* 8.
([28]) JÉRÔME, *Ep.* 3, 2; 4, 1.
([29]) En 384, Jérôme n'hésite pas à convier au départ Praesidius de Plaisance, pourtant lié par sa charge de diacre (Ed. G. Morin, in « BAnclit », 3 (1913), pp. 56-57, ll. 71-125): Innocent était prêtre, mais on ne sait de quelle église.

Les lettres au pays

Ces gens qui rentrent au pays se voient tout naturellement confier des lettres. Mais ce ne sont précisément pas celles qui nous sont parvenues, bien que celles-ci ne contiennent aucune indication sur leurs porteurs. Inversement, les lettres qui nous sont parvenues supposent des déplacements assez fréquents. Dans les deux sens. Au moine Antonius d'Émona, Jérôme déclare qu'il a écrit « dix fois » sans obtenir de réponse ([30]). Il y a sans doute de l'exagération dans ce chiffre, mais Jérôme n'en est pas non plus à sa première lettre aux Vierges de la même ville qui restent, elles aussi, silencieuses ([31]). Quant à sa tante Castorina, il dit explicitement qu'il lui a déjà écrit en vain l'année précédente ([32]). Un reproche analogue est adressé au moine d'Aquilée Chrysocomas auquel Jérôme avait dû écrire ou faire porter ses salutations par Héliodore ([33]).

Les lettres du pays

Serait-ce donc que les rapports soient plus fréquents dans le sens Antioche-Aquilée que dans le sens inverse? Non pas, car Jérôme est le premier à recevoir une lettre de Chromace, de son frère Eusèbe et de Jovinus ([34]). Le diacre Julien a, de même, pris l'initiative d'écrire et c'est pour reprocher à Jérôme son silence ([35]). Or, dans la petite altercation qu'il imagine entre lui et son correspondant, Jérôme déclare: « Dirai-je (pour excuser mon silence): " Je n'ai trouvé personne pour porter mes lettres ", tu me diras qu'un très grand nombre *(quam plurimos)* sont allés d'ici là-bas » ([36]). C'est ainsi que Paul de Concordia

([30]) JÉRÔME, *Ep.* 12: « decem iam, nisi fallor, epistulas (...) misi ».
([31]) JÉRÔME, *Ep.* 11: « totiens uobis tribuenti officium ».
([32]) JÉRÔME, *Ep.* 13, 2.
([33]) JÉRÔME, *Ep.* 9.
([34]) JÉRÔME, *Ep.* 7, 2: « ut scribitis, ante non scripsi ».
([35]) JÉRÔME, *Ep.* 6, 1: « ego a te obiurgatus de silentio litterarum ».
([36]) *Ibid.*

a écrit à Jérôme en le chargeant de réclamer des livres à Rufin ([37]). Sans doute parce qu'il savait que tous deux étaient, par des chemins différents, partis à Jérusalem et qu'ils se retrouveraient là-bas. Les relations étaient-elles plus fréquentes entre l'Italie du Nord et la Palestine qu'entre l'Italie du Nord et l'Égypte? Le vieillard Paul a-t-il écrit également à Rufin en Égypte? C'est une question à laquelle il est impossible de fournir une réponse assurée. J'ajouterai cependant deux remarques. Tout d'abord, c'est à Antioche que Jérôme a appris la présence de Rufin en Égypte. L'ardeur avec laquelle il parle des moines de Nitrie et de Macaire laisse supposer qu'il connaît déjà assez bien leurs exploits et qu'ils ne doivent pas être inconnus non plus à Aquilée ([38]). Jérôme serait tout prêt à rejoindre Rufin en Égypte, n'était son état de santé. Il est, d'autre part, au courant des événements les plus récents d'Alexandrie par ceux qui sont envoyés porter des secours à ceux que l'empereur Valens a exilés d'Alexandrie en 373-374. Jérôme parle d'un moine chargé de cette mission ([39]). Il n'est pas invraisemblable que l'esclave de Mélanie qui meurt à Antioche était là venu pour la même raison ([40]). Nous savons en effet que Mélanie l'Ancienne suivit, au moins quelque temps, un groupe de bannis dans la région de Diocésarée de Palestine ([41]). La boucle se ferme, mais je dirai qu'elle se ferme à Aquilée autant qu'à Antioche; car il n'y a pas de raison de penser que ces nouvelles concernant les persécutions contre les Nicéens n'aient pas été rapportées à Aquilée à un

([37]) Jérôme, *Ep.* 5, 2.

([38]) Voir *Ep.* 3, 1: « Audio te Aegypti secreta penetrare, monachorum inuisere choros... etc. »; 3, 2: « Rufinum Nitriae esse et ad beatum perrexisse Macarium... ».

([39]) Jérôme, *Ep.* 3, 2.

([40]) Jérôme, *Ep.* 3, 3.

([41]) Palladius, *Histoire Lausiaque*, 46, 3.

moment où l'arianisme venait d'en être déraciné ([42]) et où allait commencer à s'exercer l'action d'Ambroise ([43]).

Le Concile d'Aquilée et l'Orient

Je ne reviendrai guère par la suite sur cette question de l'arianisme. J'ai déjà eu l'occasion d'en traiter ici, au sujet d'Aquilée ([44]). Nul doute que cette affaire n'ait tenu beaucoup de place dans les propos de ceux qui revenaient d'Orient et pouvaient témoigner des progrès de l'orthodoxie, à partir au moins de 381. Car, auparavant, sous Valens, nous voyons Jérôme aux prises avec les différentes tendances, plus ou moins hétérodoxes, du désert de Chalcis. En 381 précisément, Paulin d'Antioche écrira aux membres du Concile d'Aquilée pour leur demander leur appui ([45]); il leur enverra peut-être Évagre, le meilleur légat qu'il pouvait trouver en la circonstance ([46]). Je ne m'y arrête pas ici, pas plus que je ne parlerai longuement de la venue de l'alexandrin Maxime, ni de l'intervention du Concile d'Aquilée en faveur de Timothée d'Alexandrie ([47]). Je pense que M. Biasutti nous en parlera tout à l'heure.

Rupture des communications à travers l'Illyricum?

Je voudrais plutôt attirer l'attention sur un autre point qui concerne les relations avec l'Orient en ces années et qui dépasse le cadre d'un individu ou d'un petit groupe de moines et de clercs. Nous constatons tout d'abord qu'entre 375 et 381 nous n'avons aucune lettre de Jérôme qui soit destinée aux gens

([42]) JÉRÔME, *Ep.* 7, 6.
([43]) Voir *Les relations doctrinales entre Aquilée et Milan*, pp. 183 sq.
([44]) *Ibidem*, pp. 188 sq.
([45]) *Ap.* AMBROISE, *Ep.* 12, 4.
([46]) Si on peut l'identifier avec l'*Evagrius presbyter* qui apparaît dans les *Actes* du Concile de 381. Voir *Les relations doctrinales*, p. 186.
([47]) *Ap.* AMBROISE, *Ep.* 12, 4.

d'Aquilée, tandis que nous voyons notre moine écrire deux fois à Rome. Les raisons de cet intérêt pour Rome ne manquent pas, mais on s'explique moins cette rupture des relations avec Aquilée. A moins qu'il ne s'agisse du contrecoup de la situation politique. En effet, dès 375, Basile, que nous avons vu écrire à Valérien et qui est en relation avec Ambroise en 375 ou 376, évoque les difficultés qu'il y a pour se rendre en hiver à Rome par la voie de terre ([48]). En 374 et 375, le Moyen-Danube est plusieurs fois envahi et, à partir de 376, commence, sur le Bas, puis sur le Moyen-Danube, la menace qui, pendant six ans, va peser sur les communications entre Constantinople et l'Italie du Nord. Or, à la fin 381, lorsque les évêques présents à Aquilée, puis Ambroise demandent la convocation d'un nouveau Concile, ils suggèrent qu'il se tienne à Rome ([49]) ou à Alexandrie ([50]), [illegible] l'accès maritime est facile, à cause précisément des [illegible] rendent, disent-ils, peu sûrs les voyages à travers [illegible] ([51]). Les Pères du Concile n'affirment-ils pas qu'ils [illegible] l'intention d'envoyer « certains de leurs membres » [illegible] pour y régler la question du schisme et qu'ils en [illegible] êchés par l'*hostilis irruptio*, par les *tumultus publi-*[illegible] ne sait trop à quelle date précise il faut rapporter [illegible] ns ([53]).

[illegible] oglio que suscitèrent ces lettres et les interventions intempestives du Concile d'Aquilée dans les affaires d'Orient laisseraient plutôt entendre que les évêques d'Italie du Nord étaient alors, malgré les lettres auxquelles il est fait allusion, peu ou mal renseignés sur la situation exacte des églises d'Orient. Dans le premier cas, cette rupture des relations est peut-être due aux événements politiques du dernier lustre; dans le second

([48]) BASILE de Césarée, *Ep.* 215.
([49]) *Ap.* AMBROISE, *Ep.* 12, 5.
([50]) *Ap.* AMBROISE, *Ep.* 13, 6.
([51]) *Ap.* AMBROISE, *Ep.* 14, 7.
([52]) *Ap.* AMBROISE, *Ep.* 12, 5.
([53]) On invoque la « uetusta communio » (*Ep.* 12, 4; 13, 2).

cas — qui n'exclut pas le premier —, les informateurs, un Maxime, un Évagre, un Jérôme en ce qui concerne au moins Paulin, étaient trop partiaux. En tout cas, Ambroise déclare son souhait de voir rétablie et entretenue l'union entre les Églises d'Occident et celles d'Orient ([54]) . Il semble répondre aux propos de Basile lorsqu'il se défend auprès de Théodose d'être intervenu à tort dans les affaires d'Orient en allégant que les Orientaux se plaignaient naguère de l'indifférence que semblaient leur témoigner les Églises d'Occident ([55]). Même après ses échecs, Ambroise continuera à s'occuper de cette affaire d'Antioche. Il sera en relations à ce sujet avec Théophile d'Alexandrie ([56]). Je ne sais si l'attitude de Jérôme a été pour quelque chose dans l'agacement que l'évêque de Milan finira par éprouver ([57]). Jérôme, en tout cas, ne semble pas avoir apprécié l'abandon par Ambroise de son ami Évagre et cette animosité a dû peser dans les premières relations — difficiles — de Jérôme avec Théophile d'Alexandrie ([58]), qui était par ailleurs, à ce moment, l'ami de Rufin...

Jérôme à Bethléem

Nous n'en sommes pas encore à ces années. Et pourtant, nous sommes obligés de constater un vide immense dans les relations de Jérôme avec Aquilée, telles du moins qu'elles nous sont accessibles à travers son oeuvre. En 381, Jérôme était à Constantinople. Il est à Rome de 382 à 385, sans que l'on

([54]) *Ap.* Ambroise, *Ep.* 14, 1.
([55]) *Ibid.*, 14, 2.
([56]) Sur un aspect méconnu de ces relations, voir mon *Saint Ambroise de Milan de son élection à sa consécration épiscopale*, in « *Ambrosius episcopus* », « Congresso internazionale di Studi Ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di S. Ambrogio alla cattedra episcopale », Milano 1976, II, p. 254 et n. 44.
([57]) Ambroise, *Ep.* 56.
([58]) Voir *Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem*, in « RHE », 65 (1970), p. 362 et n. 7.

puisse assurer qu'il soit venu à Aquilée ([59]) ou à Stridon dont doit arriver Paulinien (son frère) qui le rejoint à Rome. A Rome pourtant, Jérôme a dû voir Valérien et il a côtoyé quelques semaines Ambroise, à l'occasion du Concile de 382. C'est par un jugement malveillant sur l'oeuvre d'Ambroise que nous pouvons constater qu'établi à Bethléem, Jérôme se tient au courant de ce qui se passe en Italie du Nord ([60]). Il n'avait d'abord eu que des compliments pour le *De uirginibus* d'Ambroise ([61]); mais, à Rome déjà, il entrait quelque malignité dans son projet de traduire pour Damase le *Traité sur le Saint Esprit* de Didyme qu'Ambroise venait d'utiliser ([62]). A Bethléem, où il s'est établi définitivement en 386, Jérôme reçoit bientôt l'*Explanatio in Lucam* d'Ambroise. Il y réplique en traduisant les *Homélies* d'Origène dont s'inspirait Ambroise. Plusieurs points me semblent ici dignes d'être relevés pour notre propos. La date tout d'abord. Elle n'est pas connue avec sûreté. On peut cependant admettre que nous sommes à la fin 388 au plus tôt, parce que les deux années précédentes les relations ont dû être interrompues avec l'Italie du Nord. En juin (?) 387, Valentinien quitte Aquilée pour Thessalonique. Maxime occupe bientôt, non seulement l'Italie du Nord, mais aussi une partie importante de l'Illyricum occidental. La mer est fermée et les relations ont dû être très restreintes jusqu'à la défaite de Maxime ([63]). Lorsqu'el-

([59]) On aimerait savoir où et comment Jérôme est entré en contact avec Praesidius de Plaisance et où se trouvait Jérôme lorsqu'il a repris les *faseli* qui l'ont ramené à Rome (*Ep. ad Praesidium*, l. 161-162).

([60]) JÉRÔME, Préface à la traduction des *Homélies sur Luc* d'Origène.

([61]) JÉRÔME, *Ep.* 22, 22.

([62]) JÉRÔME, *Préface* à la traduction de DIDYME, *De Spiritu sancto* (*PL* 23, c. 102 A).

([63]) Nous avons, pour les relations entre l'Italie et l'Afrique, le témoignage d'Augustin. L'attaque venant d'Orient, il y a peu de chances qu'il ait été plus facile de naviguer de ce côté. Quant à la route de terre, elle est occupée par les armées qui vont s'affronter durant l'été 388. Nous savons cependant que Théophile d'Alexandrie avait envoyé ses félicitations... au vainqueur.

les reprirent, Jérôme a pu apprendre l'élection de Chromace au siège d'Aquilée. Rien ne signale pourtant qu'il ait salué cette élection. Au contraire, la même Préface à la traduction des *Homélies sur Luc* fait allusion, sans nommer l'auteur, aux *Commentaires sur Matthieu* de Fortunatien d'Aquilée. Le ton n'est plus celui du temps où Jérôme demandait à Paul de Concordia de lui envoyer la « perle de l'Évangile » ([64])! Entre ces deux affirmations, douze à quinze ans ont passé, durant lesquels Jérôme a eu le temps de découvrir les « richesses de l'Orient ». A la fin de cette même Préface, il dit son intention de les révéler à l'Occident en traduisant le plus grand nombre possible des homélies d'Origène et en particulier celles de sa maturité. Pourtant, il n'en fera rien et ce sera Rufin qui se mettra à la tâche, en renvoyant précisément à cette promesse non tenue ([65]). L'une de ces traductions d'Origène âgé sera faite... à Aquilée même et dédiée à Chromace...

Les relations durant l'usurpation d'Eugène

La décade 390-400 est, pour ce qui nous occupe ici, très bien documentée. C'est pourtant une époque très troublée sur le plan politique: en 392-394, l'usurpation d'Eugène; de 395 à 402, les incursions barbares à travers l'Illyricum, qui vont peu à peu nous conduire au premier siège d'Aquilée. Il faut tenir compte de ces troubles pour expliquer certains silences, certaines difficultés de transmission. On constate également certains déplacements d'itinéraires qui ne sont peut-être pas fortuits: Jérôme est en relation à la fois avec Rome et avec Aquilée et plusieurs des personnes que nous voyons gagner l'Italie du Nord depuis la Palestine passent d'abord par Rome. Peut-être certains on-ils débarqué à Brindes.

C'est en 393 que nous voyons Jérôme dédier à Chromace

([64]) JÉRÔME, *Ep.* 10, 3.

([65]) RUFIN, *Apol. contra Rufinum*, II, 26; *Praefatio in librum I Origenis Peri Archôn.*, 1.

son *Commentaire sur Habacuc* (66) en même temps qu'il se plie, par égard pour son oncle Héliodore, au souhait du prêtre Népotien d'Altinum. Si l'on en croit le début de sa lettre, Jérôme avait déjà reçu *plusieurs fois* cette requête dans le années précédentes (67). Il rappellera le même fait quelques années plus tard et ajoutera qu'Hélidore a lui-même intercédé pour son neveu (68). Ce n'était pas la première oeuvre de Jérôme, semble-t-il, qui gagnait l'Italie du Nord: Népotien lisait parfois, nous dit-on, les oeuvres de Jérôme (69).

La première phase de la querelle au sujet d'Origène

Cependant, il se trouve qu'en cette même année 393, où nous constatons la permanence sinon la reprise des relations de Jérôme avec Aquilée, va commencer à Jérusalem et Bethléem la querelle qui va séparer à jamais les deux amis. Jérôme espérait envoyer à Chromace d'autres Commentaires des petits prophètes (70). En réalité, il doit s'arrêter, pris qu'il est par d'autres besognes moins honorables. Il les tait, mais il ne peut faire que le bruit des disputes ne parvienne à Rome... et à Aquilée. Ce n'est pas, semble-t-il, Rufin qui les colporte, mais des voyageurs, tels Vigilance, dont Jérôme dira plus tard qu'à son retour de Palestine et d'Égypte, il a, « entre les flots de l'Adriatique et les Alpes du roi Cottius, clamé ses déclarations » contre Jérôme (71). Vigilance, qui rapporte une réponse à Paulin de Nole, a dû débarquer en Italie par Brindes, plutôt que par Aquilée. On ne peut cependant pas exclure totalement son passage à Aquilée, car, l'année suivante, nous trouvons la trace du méconten-

(66) JÉRÔME, *In Habacuc, Prologus* (CC 76 A, p. 579). Ce commentaire est mentionné dans le *De uiris*.

(67) JÉRÔME, *Ep.* 52, 1.

(68) JÉRÔME, *Ep.* 60, 11.

(69) JÉRÔME, *Ep.* 60, 10.

(70) JÉRÔME, *In Habacuc, Prologus* (CC 76 A, p. 579, l. 21-22).

(71) JÉRÔME, *Ep.* 109, 2 f.

tement de Chromace devant le comportement de Jérôme à l'égard de Jean de Jérusalem, son évêque, et de Rufin, son compatriote.

Chromace ne semble pas s'être exprimé directement à Jérôme, mais bien, si l'on suit l'interprétation très intéressante que vient de donner P. Nautin d'un texte embarrassant ([72]), par l'intermédiaire de Pammachius, l'ami romain de Jérôme. C'est celui-ci qui a dû demander à Jérôme de dédier à Chromace son *In Ionam*, avec l'espoir de lui témoigner ainsi sa bonne volonté. Jérôme reçoit cependant des nouvelles d'Italie du Nord. Il sait que Chromace a perdu son frère Eusèbe ([73]) et il a écrit en cette même deuxième moitié de 396 l'*Éloge funèbre* de Népotien ([74]).

L'année 397 est celle du retour de Rufin en Italie ou tout au moins à Rome. A Chromace, qui l'a invité à ce travail, Jérôme offre cette année-là la traduction sur l'hébreu du livre des *Paralipomènes* ([75]). Les occasions de voyage sont plus fréquentes en ces années, semble-t-il; du moins connaissons-nous les noms de quelques-unes des personnes qui quittent la Palestine pour Rome et l'Italie du Nord. Rufin avait été précédé par le prêtre Vincent ([76]); l'année suivante partent Eusèbe de Crémone — encore un Italien du Nord — et Paulinien, le frère de Jérôme, qui se rend à Stridon et séjournera un moment à Aquilée dans les conditions que nous verrons tout à l'heure. C'est lui qui a dû emporter la traduction des *Livres de Salomon* que Jérôme a dédiée conjointement à Chromace et à Héliodore. D'après cette Préface, les deux évêques ont dû répondre au double envoi de l'année précédente et conseiller à Jérôme de poursuivre ses Commentaires sur les petits prophètes. Nous reviendrons plus loin

([72]) P. NAUTIN, *Études de chronologie hiéronymienne*, « REAug » 20 (1974), pp. 270-272.

([73]) JÉRÔME, *Ep.* 60, 19 ad f.

([74]) Sur la date de cette *Ep.* 60, voir *Ep.* 77, 1 pour la saison. Cette lettre est de peu antérieure à l'*In Ionam* qui la mentionne.

([75]) JÉRÔME, *Praef. in librum Paralipomenon* (*PL* 28, c. 1323).

([76]) Voir P. NAUTIN, *art. laud.*, pp. 275-276.

sur cette Préface très intéressante pour d'autres raisons ([77]), mais nous aurons aussi l'occasion de remarquer que ces Commentaires sur les petits prophètes que Jérôme écrira près de dix ans plus tard ne seront dédiés ni à Chromace ni à Héliodore ([78])!

C'est que, dans l'intervalle, la réconciliation de Jérôme et de Rufin a été plus qu'ébranlée par des maladresses et des indélicatesses regrettables. Je rappelle l'essentiel des faits: Rentré à Rome, Rufin, l'année suivante, traduit, en l'atténuant et le corrigeant, le *Peri Archôn* d'Origène... Or, il place son entreprise sous le patronage de Jérôme! On n'avait jamais traduit jusqu'ici que des oeuvres *pastorales* d'Origène, et non pas des oeuvres de recherche doctrinale, maintenant dépassées, voire erronées sur plus d'un point. La réaction de Jérôme se devine. Elle eût été plus acceptable si Eusèbe de Crémone, l'ami de Jérôme, n'avait commencé, à peine arrivé de Bethléem, par subtiliser le travail de Rufin, avant même qu'il ne reçoive la dernière main. Nous sommes dans une période de suspicion où vont fleurir mises en accusation et apologies. Le seul élément positif — si l'on peut dire! — que l'on peut découvrir dans ces procès et ces procès d'intention, c'est la manière dont les deux antagonistes tiennent à la pureté de leur foi, encore qu'ils ne l'entendent pas exactement de la même manière.

Le retour de Rufin à Aquilée

Cette dispute malheureuse a un tout autre intérêt pour nous. Elle a donné lieu à des échanges multiples entre Aquilée et la Palestine et ce, au moment où le danger barbare se rapprochait de l'Italie du Nord ([79]). Dès l'été 398, Jérôme avait été informé de la traduction du *Peri Archôn* de Rufin. Au printemps suivant, arrive de Palestine le prêtre Rufin le Syrien, celui qui va propager à Rome le pélagianisme que Jérôme com-

([77]) Voir *infra*, p. 289.
([78]) Voir *infra*, p. 284.
([79]) Voir *Aquilée sur la route des Invasions*, pp. 275-279.

battra plus tard avec âpreté et qui trouvera des adeptes dans la région d'Aquilée. Ce Rufin (le Syrien) apporte de Bethléem une lettre de Jérôme à Rufin (d'Aquilée). Jérôme répondait à une lettre de Rufin où celui-ci avait dû se plaindre des agissements des amis de Jérôme et lui annoncer son départ pour Aquilée ([80]). On sent, dans les propos de Jérôme, le désir de se retenir. Ce juridisme dans le respect de l'amitié restaurée à grand-peine a quelque chose d'un peu glacé. L'un de ses propos est toutefois trop réel et va recevoir une éclatante confirmation: Jérôme se plaint d'être dépassé, débordé par ses amis ([81]). Or, la lettre de Jérôme, que Rufin le Syrien emportait en Italie et qu'il était chargé de transmettre à Rufin (d'Aquilée) en se rendant à Milan, va être arrêtée à Rome par Pammachius et Marcella. Elle ne sera pas remise à son destinataire.

En effet, les deux trop pieux laïcs avaient jugé trop conciliante cette lettre de Jérôme, au moment où ils étaient en train d'essayer d'arracher au pape Sirice la condamnation de Rufin, en même temps que celle d'Origène. Car, Rufin le Syrien avait également apporté une traduction moins édulcorée du *Peri Archôn,* en même temps que diverses lettres u préface dans lesquelles Jérôme s'en prenait aux traducteurs et défenseurs d'Origène. Il les accuse à mots à peine couverts de partager les erreurs les plus fragrantes de leur héros. Seuls ces écrits parvinrent à Rufin. Auparavant, ils impressionnèrent le nouveau pape, Anastase. Après avoir reçu une lettre de Théophile d'Alexandrie qui venait de changer de camp avec fracas, l'évêque de Rome écrivit à Simplicianus de Milan. Simplicianus était chargé de faire condamner Origène par tous les évêques d'Italie du Nord ([82]). Il dut écrire à Chromace et, instruit par Eusèbe de Crémone, faire mention de Rufin. Toujours est-il que Rufin alla

([80]) Voir JÉRÔME, *Ep.* 81, 1.

([81]) JÉRÔME, *Ep.* 81, 2.

([82]) JÉRÔME, *Ep.* 95, 2; ANASTASE, *Ep.* 9, *Dat mihi plurimum* à Venerius de Milan (Éd. J. Van den Gheyn, « RHLR » 4 (1899), pp. 7-8 = *PLS* 1, c. 791-792).

répondre à Milan à une mise en accusation de la part d'Eusèbe de Crémone. L'affaire ne tourna pas comme on l'escomptait, mais Rufin trouva utile de se défendre également auprès d'Anastase. De cette brève *Apologie*, je retiendrai pour notre propos sa conclusion. Rufin déclare en effet: « En dehors de la foi que j'ai exposée ci-dessus, qui est celle de l'Église de *Rome*, d'*Alexandrie*, d'*Aquilée* et qui est aussi proclamée à *Jérusalem*, je n'en ai jamais eu, n'en ai pas —au nom du Seigneur — ni n'en aurai d'autre » ([83]). Nous retrouverons tout à l'heure cette attention aux différents symboles de foi dans un autre écrit de Rufin ([84]).

L'Apologie contre Jérôme

En même temps qu'il envoyait cette *Apologie* à Anastase, Rufin composait une réplique aux documents qui avaient accompagné à Rome la nouvelle traduction de Jérôme; il donnait aux Romains sa version des événements de Milan et des agissements des amis trop zélés de Jérôme. L'ouvrage s'en prenait aussi ouvertement à Jérôme ([85]) en un réquisitoire très instructif pour notre propos, comme je le dirai tout à l'heure ([86]). Ce n'est pourtant pas par ses amis que Jérôme connut d'abord ces écrits, mais par son frère Paulinien qui rentrait d'Aquilée... et qui, une nouvelle fois, avait réussi à se renseigner avant que l'ouvrage fût publié.

Jérôme se met au travail séance tenante. Il entreprend de commenter, réfuter, suspecter, dénoncer l'*Apologie à Anastase* et ce qu'il connaît des deux livres de l'*Apologie* à lui adressée. L'ouvrage se présente comme une lettre adressée à Pammachius et Marcella, mais Jérôme prit soin de le faire parvenir lui-même à

([83]) RUFIN, *Apol. ad Anastasium*, 8 (*CC* 20, p. 28). Cette *Apologie* est dans doute même antérieure au procès de Milan.

([84]) Voir *infra*, p. 259.

([85]) RUFIN, *Apol. contra Hieronymum*, I, 22 (*CC* 20, p. 56).

([86]) Voir *infra*, p. 256.

Rufin à Aquilée, par l'intermédiaire d'un marchand qui ne toucha terre que deux jours, le temps simplement de décharger et recharger son navire ([87]).

Faut-il expliquer cette hâte par l'insécurité de la situation? Nous sommes en effet durant l'été 402 et Aquilée vient de subir un long siège. Les voyages doivent être désorganisés, les routes terrestres à travers l'Illyricum impraticables. Le marchand repartira avec deux lettres. Elles se voulaient personnelles. L'une émanait, bien entendu, de Rufin; mais l'autre était une exhortation de Chromace adressée à Jérôme et lui demandant sans doute de consacrer son temps à un travail plus utile ([88]). Jérôme n'obtempéra malheureusement pas immédiatement. Il répliqua à Rufin dans une lettre méchante qui fut portée à Aquilée on ne sait par qui. Le mieux était desormais de se taire, ce que Rufin sut faire, pour l'essentiel ([89]).

Ce n'est pas la fin des relations de Jérôme avec Aquilée, mais il faut attendre au moins deux ans pour en retrouver une trace sûre. Dans l'intervalle, cependant, il avait eu l'occasion de se fourvoyer dans une autre mauvaise querelle dont les échos ont dû parvenir à Aquilée pendant plusieurs années. Je veux parler de l'aide qu'il prêta à Théophile d'Alexandrie dans la lutte de celui-ci contre Jean Chrysostome. Or, ce dernier reçut, dès 405, l'appui de Chromace ([90]). Il eut la consolation de voir venir vers lui un Gaudence de Brescia, qu'il avait connu lors d'un précédent voyage ([91]). Nous verrons que ces contacts ont été précieux et qu'ils équilibrent pour une part l'influence orientale que

([87]) JÉRÔME, *Apol. contra Rufinum*, 3, 10 (*PL* 23, c. 464 D).

([88]) *Ibidem*.

([89]) Il est en effet possible de découvrir plusieurs allusions à Jérôme et à la querelle dans les diverses préfaces de Rufin. Voir par ex. la n. 137.

([90]) JEAN CHRYSOSTOME, *Ep.* 155; PALLADIUS, *Dialogus de uita S. Iohannis*, 3 f. et 4 début.

([91]) JEAN CHRYSOSTOME, *Ep.* 184; PALLADIUS, *Dialogus*, 4. Sur ce voyage antérieur à la consécration épiscopale de Gaudence et sur les reliques des quarante martyrs rapportées de Cappadoce, voir *infra*, p. 315. Sur les relations de Vigile de Trente avec Jean, voir *infra*, p. 322.

nous pourrions être tentés de ne voir passer qu'à travers les oeuvres de Jérôme et Rufin.

Aquilée, l'Aquitaine et la Palestine

Une nouvelle demande instante de Chromace et d'Héliodore vient-elle renouer les relations en 405 ou 406? Je penserais plutôt que les traductions des livres de *Tobie* et de *Judith*, qui sont dédiés aux évêques et que l'on date d'ordinaire des années postérieures à la mort de Paula, sont en réalité bien antérieurs, et à cette mort, et même aux derniers épisodes de la querelle avec Rufin ([92]). Cela ne veut pas dire que les relations avec Aquilée aient cessé ou qu'en ces années où de nouvelles menaces se précisent sur le plan politique, Aquilée soit isolée ou inaccessible de l'Orient ([93]). En effet, un indice très éloquent nous permet de voir comment Jérôme se met — maladroitement — à l'abri de reproches qui pourraient lui venir d'Aquilée... et de Chromace. J'ai eu l'occasion de rappeler plusieurs fois la manière dont en 392-393, en 397, Chromace et Héliodore avaient pressé Jérôme de poursuivre ses *Commentaires des petits prophètes*. Il en avait bien alors l'intention, mais il ne se remettra au travail qu'en 406. Ce sera cependant pour les dédier à des Aquitains, et non pas à Chromace ni à Héliodore! Non qu'il ait oublié sa promesse, ni qu'il pense que ses deux vieux amis puissent ne rien savoir de cette infidélité. Il cherche au contraire à s'en excuser en déclarant hautement, au début de l'*In Zachariam*, que ceux à qui ces Commentaires avaient été promis peuvent se considérer dédicataires comme ceux à qui ces écrits sont officiellement dédiés..., puisque tout est commun entre amis ([94])!

([92]) Sur la date habituelle, voir F. CAVALLERA, *Saint-Jérôme*, pp. 290-291; A. PENNA, *S. Gerolamo*, Roma 1949, p. 438 et § 381.

([93]) Sur la fermeture des ports en 408, voir *Aquilée sur la route des Invasions*, p. 284.

([94]) JÉRÔME, *In Zachariam, Praefatio* (*CC* 76 A, p. 748, l. 43 sq.).

J'aurai l'occasion de revenir plus loin à cette affaire d'un autre point de vue ([95]). Cependant trois remarques me semblent déjà à faire ici, en marge de cette excuse cavalière. Jérôme se sent toujours obligé vis à vis de Chromace. La rupture n'est donc pas totale et il faut supposer que les rapports ont continué, bien que nous n'en ayons pas de traces nettes. D'ailleurs, pour en établir la vraisemblance, il suffirait de considérer l'attention perverse avec laquelle Jérôme suivra les activités de Rufin jusqu'à sa mort... et au-delà même. La deuxième remarque est qu'il serait dangereux de se fixer sur cette querelle avec Rufin et de penser qu'elle épuise l'activité de Jérôme et ses rapports avec l'Arc de l'Adriatique. Et voici ma troisième remarque: au moment où nous voyons les intérêts — au sens très matériel, pour une part — de Jérôme se déplacer vers la Gaule, il vaut la peine de remarquer que l'Aquitain Sisennius qui emporte ces Commentaires de 406 n'en est pas à son premier voyage à Bethléem. Or, en 402, il a remis à Jérôme une lettre d'Augustin dont il avait eu connaissance « près de cinq ans plus tôt » dans une île de l'Adriatique ([96]). Les îles ne manquent pas dans l'Adriatique et il n'est pas nécessaire de penser à celles qui sont les plus proches d'Aquilée. Cependant, si Sisennius a trouvé cette lettre lors de l'un de ses voyages vers l'Égypte ou la Palestine, il n'a pu le faire qu'en partant par Aquilée - plutôt que par Brindes. On aurait là l'indice que les Gaulois prennent la route terrestre jusqu'à Aquilée où ils s'embarquent pour éviter de traverser l'Illyricum trop peu sûr. Mais, ce faisant, ils sont aussi à même d'apporter à Bethléem des nouvelles de l'Italie du Nord et d'Aquilée.

([95]) Voir *infra*, p. 290.
([96]) JÉRÔME, *Ep.* 105, 1.

La côte dalmate

Il en est d'autres témoignages qui, une fois encore, élargissent le cercle des relations de Jérôme dans notre région et nous renseignent également sur les conditions concrètes des voyages en Palestine. Je veux parler de la correspondance de Jerôme avec Amabilis, Vital et Castricianus. Les documents que nous en possédons datent des années 397-398. Castricianus, un aveugle, est, d'après les termes mêmes de Jérôme, un « Pannonien, c'est-à-dire un terrien » — *homo Pannonius, id est terrenum animal* — qui, dans ce désir de visiter la Terre Sainte, a gagné la côte de l'Adriatique pour s'embarquer ([97]). J'y verrais volontiers une nouvelle preuve de l'insécurité des routes terrestres vers Constantinople. Cependant, la première partie du voyage a tellement fatigué notre aveugle, qu'il est resté au port de Cissa, sans désespérer d'accompagner le diacre Héraclius à son nouveau voyage, l'année suivante. C'est du moins le voeu que formule Jérôme. L'année suivante, de fait, Héraclius reviendra; mais nons ne savons pas si Castricianus l'accompagnait ([98]). Vital, prêtre d'une ville que nous ne connaissons pas, avait remis une lettre à Héraclius; Jérôme lui répond, mais en lui apprenant que le patron de navire Zénon ne lui a rien remis auparavant de sa part, tandis qu'il lui a apporté une nouvelle lettre d'Amabilis. Rien ne laisse entendre qu'Héraclius ait voyagé sur le navire de Zénon, bien au contraire. De la même région, c'est-à-dire de la côte dalmate, arrivent donc la même année des voyageurs différents qui témoignent ainsi de la multiplicité des rapports entre le golfe de l'Adriatique et la Palestine. Une autre attestation nous est fournie par la seule lettre qui nous soit parvenue de la correspondance de Jérôme avec un dénommé Julien qui habitait sans doute, lui aussi, non loin de la côte dalmate ([99]). A une date que l'on ne peut préciser,

([97]) JÉRÔME, *Ep.* 68, 2.
([98]) JÉRÔME, *Ep.* 72, 1.
([99]) JÉRÔME, *Ep.* 118, 3 et 5.

mais qui est postérieure à 395, Jérôme *renoue* des relations avec ce grand propriétaire qui vient de voir ses domaines ravagés par les invasions barbares ([100]).

La dernière décennie

Je puis m'arrêter ici. Non qu'il ne soit possible de descendre plus avant dans la vie de Jérôme et de trouver des témoignages plus tardifs de ses relations avec notre région. Ainsi, en 415, nous voyons Firmus se rendre à Ravenne pour les affaires d'Eustochium ([101]) et, dès 407, il suit suffisamment ce qui se passe dans la nouvelle capitale pour prononcer des propos que l'on estime défaitistes ([102]). La découverte de lettres inédites viendra probablement combler des lacunes de notre documentation, mais il ne fait pas de doute que celle-ci, malgré son importance, reste très en deçà de la réalité vécue par Jérôme. Parmi les sources écrites, qui nous renseigne davantage sur les dernières décennies de l'Illyricum occidental ou sur le premier siège d'Aquilée que les quelques simples *allusions* de Jérôme? C'est beaucoup et c'est très peu de choses. L'itinéraire de l'invasion de la Gaule en 407 est connu dans le détail par Jérôme ([103]). Comment donc penser qu'il n'ait pas cherché à s'informer par le menu de ce qui se passait dans sa propre région et qu'il n'ait pas ressenti l'anxiété dont nous le voyons pénétré au moment du siège et de la prise de Rome ([104])? Combien y avait-il de personnes d'Italie du Nord parmi les nombreux réfugiés

([100]) JÉRÔME, *Ep.* 118, 1: « longum silentium rumpo ». L'*Apologia contra Rufinum*, 3, 7 (*PL* 23, c. 463 C-D) évoque des relations avec la Dalmatie en ces années 400-403.

([101]) JÉRÔME, *Ep.* 134, 20.

([102]) É. DEMOUGEOT, *Saint Jérôme, les Oracles sibyllins et Stilicon*, in *R.E.Anc.* 54, 1952, pp. 83-92.

([103]) JÉRÔME, *Ep.* 123, 15.

([104]) Il « suit » les déplacements et les travaux de Rufin. J'interpréterais volontiers la traduction de la *Règle de Pakhôme* comme une réplique à la traduction par Rufin des *Règles de Basile*...

dont Jérôme signale la présence à Bethléem ([105])? Or, bien qu'il continue à épier les déplacements de Rufin, Jérôme ne dit pas un mot de la mort de Chromace. Il est inconcevable qu'il ne l'ait pas connue. Il est peu probable qu'elle ait interrompu les relations d'Aquilée avec la Palestine ou l'Egypte, même parmi les milieux ecclésiastiques.

Une deuxième restriction ou une deuxième mise en garde s'impose en effet ici. La majeure partie de ce qui précède est fondée sur l'oeuvre de Jérôme et partiellement celle de Rufin. Les rapports personnels entre ces deux frères ennemis, tous deux enfants d'Aquilée, nous ont beaucoup retenus; mais il serait dangereux de réduire les relations entre Aquilée et la Palestine à un échange de pamphlets, ou même aux démêlés de ces deux « personnalités ». Il n'est que de revenir à notre point de départ pour constater que ces rapports entre les deux régions ne datent pas du départ de Jérôme et de Rufin pour l'Orient. Ils ont dû continuer en dehors d'eux et sans eux. Mais, comme « les gens heureux n'ont pas d'histoire », nous sommes bien obligés de recourir à ceux qui ont écrit ou à ceux dont l'oeuvre nous est parvenue! Avec une documentation plus nombreuse, il serait sans doute possible de tracer une évolution de ces rapports et de leurs itinéraires. J'ai essayé de relever les indications qui me semblaient fournies par les textes. La voie de terre a vraisemblablement dû souffrir des conditions politiques régnant dans l'Illyricum. C'est à ce niveau que s'est opérée la partition de l'Empire et, d'une certaine façon, ce fut aussi, bien avant Attila, la décrépitude d'Aquilée, car, la voie maritime, faute d'arrière-pays, a dû manquer de fret sinon de gens à transporter. Ni les *codices,* ni les reliques ne pesaient bien lourd dans ces navires qui ne devaient plus non plus transporter de sarcophages. Aquilée n'avait plus davantage, avant longtemps, de récoltes à exporter. Quant à la vie intellectuelle, malgré la présence de Péla-

([105]) JÉRÔME, *In Ezechiel* III, *Prologus* (*PL* 25, c. 75 D-E); VII, *Prologus* (c. 199 A-C).

giens en rapport avec la Syrie sinon avec la Palestine, nous avons de la peine à en suivre le développement après la mort de Chromace et de Rufin.

II - « MERCES ORIENTALES »: LES OUVRAGES LITTÉRAIRES

Les aumônes comme paiement

Entre Aquilée et la Palestine, il faut envisager des échanges dans les deux sens. Les personnes qui quittent Aquilée ne partent pas les mains vides. Bien au contraire. La plupart des travaux dédiés par Jérôme à Chromace ou Héliolore ne sont que le « paiement » des offrandes et aumônes qui ont été convoyées en Palestine. Jérôme le dit explicitement en 398 dans la *Préface* de la traduction des *Livres de Salomon* qu'il offre à ses deux compatriotes:

« Que ma lettre unisse ceux qu'unit la dignité épiscopale, ou plutôt, que le papier ne sépare pas ceux que rassemble l'amour du Christ! Vous me demandez des Commentaires sur Osée, Amos, Zacharie et Malachie. Je les aurais écrits si ma santé l'avait permis. Vous envoyez de l'argent pour nous soulager, vous sustentez nos sténographes et nos copistes pour que notre esprit travaille d'abord pour vous. Mais voici que par ailleurs une multitude de gens ne cesse de m'adresser diverses demandes, comme s'il était juste qu'au moment où vous êtes affamés je travaille pour d'autres ou comme si, dans mes comptes d'avoir et de dettes, j'étais redevable à un autre plutôt qu'à vous. C'est pourquoi, brisé par une longue maladie, pour ne pas rester tout à fait silencieux cette année et demeurer muet à votre égard, j'ai consacré à votre nom le travail de trois jours, à savoir la traduction des trois livres de Salomon... » ([106]).

Ce texte est intéressant par plus d'un aspect. Nous y

([106]) JÉRÔME, *In libros Salomonis, Praefatio* (*PL* 28, c. 1241 A-B).

voyons Jérôme substituer une « marchandise » à une autre en prenant excuse de sa maladie. C'est qu'il ne veut pas rester une année sans écrire au pays: « ne penitus *hoc anno* reticerem »! Il envoie donc un travail qui lui a demandé beaucoup moins de temps. Il faut noter d'autre part — et je vais y revenir dans un instant — que les envoyés de Chromace et Héliodore sont venus avec des demandes précises: les Commentaires de *quatre* petits prophètes. A un près, ce sont les seuls petits prophètes qui restent à commenter à cette date ([107]), et deux déjà des précédents ont été dédiés à Chromace en 393 et 396. On peut penser qu'en 392 ou 393 même, Chromace avait passé commande de la même façon de l'*In Habacuc* au moins ([108]). Toutefois, la *Préface* ci-dessus ne dit sans doute pas toute la vérité lorsqu'elle laisse entendre que les envois d'argent sont destinés à payer les *notarii* et les *librarii* de Bethléem. Une partie de ces fonds doit, plus largement, subvenir à l'entretien des monastères de Bethléem. J'en vois pour preuve la manière dont, en 406, Jérôme vitupère contre Vigilance qui a colporté en Occident que de telles aumônes étaient inutiles ([109]), et remercie Exupère de Toulouse, qui lui a envoyé de telles aumônes, mais ne semble pas lui avoir demandé de façon précise le *Commentaire sur Zacharie* que Jérôme « devait » à Chromace et Héliodore ([110]). Voici qu'il le dédie à l'évêque de Toulouse, tandis qu'il adresse aux deux moines Minervius et Alexandre, deux Aquitains eux aussi, l'*In Malachiam* ([111]) qui aurait dû rejoindre tout d'abord l'Italie du Nord ([112]). Cette indélicatesse ne s'explique pas seulement, me semble-t-il, par un refroidissement des

([107]) Joël n'est pas encore expliqué non plus.

([108]) JÉRÔME, *In Habacuc, Prologus* (*CC* 76 A, p. 580, l. 47 sq.).

([109]) JÉRÔME, *Contra Vigilantium*, 13-14.

([110]) JÉRÔME, *In Zachariam, Prologus* (*CC* 76 A, p. 747, l. 3-5).

([111]) JÉRÔME, *In Malachiam, Prologus* (*CC* 76 A, p. 902, l. 35 sq.).

([112]) JÉRÔME, *In Habacuc, Prologus* (*CC* 76 A, p. 578, l. 22) et *In Zachariam, Prologus* (*CC* 76 A, p. 748, l. 43 sq.).

relations de Jérôme avec Chromace et Héliodore. Je penserais volontiers que les raisons pécuniaires jouent un rôle. En 404-406, nous sommes, en Italie du Nord, aux lendemains de l'incursion d'Alaric et il y a beaucoup à faire, très vraisemblablement, pour relever les ruines ([113]), pour aider ceux qui ont vu leurs biens pillés. L'Aquitaine, au contraire, n'a pas encore subi de tels ravages. Il est donc naturel qu'elle fasse profiter de sa prospérité les « saints de Jérusalem ».

Les commandes d'ouvrages

Est-ce à dire que toutes les « commandes » ne correspondent pas à des intérêts réels de celui qui les formule? On ne manquerait pas de raisons pour le penser et j'en donnerai moi-même une dans le cadre de ce qui nous intéresse ici ([114]). Cependant, il me paraîtrait dangereux de ne voir qu'une « formule » dans les dédicaces qui font état de demandes explicites, sinon de *questions* précises. Certes, aucune de ces *questions* n'a été posée à Jérôme depuis l'Italie du Nord, ce qui n'est pas sans signification ([115]). On peut cependant deviner certaines préoccupations dans les commandes faites à Jérôme. Un certain goût pour l'*hebraica ueritas* et, devant l'entreprise de Jérôme de donner une traduction de l'Ancien Testament sur l'Hébreu, une grande largeur de vue. C'est à l'instigation de Chromace que Jérôme traduit les *Paralipomènes,* un (— ou deux —) livre(s) on ne peut plus historique(s) et géographique(s). D'après l'*In Habacuc,* Chromace demande à Jérôme de lui fournir la base

([113]) Même si Aquilée elle-même n'a pas encore beaucoup souffert (voir *Aquilée sur la route des invasions*, p. 276 sq.). Les constructions d'églises et en particulier des *Basiliques des Apôtres* demandent des sommes importantes. Voir *infra*, p. 305.

([114]) Les traductions bibliques de Jérôme ne laissent guère de traces dans l'oeuvre de Chromace. Voir *infra*, p. 295.

([115]) Ambroise est plus proche. Sa correspondance contient de nombreuses réponses à des « questions » scripturaires.

historique sur laquelle il pourra bâtir les palais enchantés de l'allégorie ([116]). C'est peut-être en songeant à ce penchant des deux évêques pour les problèmes pastoraux que Jérôme leur dédie la traduction des *Livres de Salomon.* Car il s'est étonné qu'ils lui demandent la traduction du *Livre de Tobie* et du *Livre de Judith* qui n'appartiennent pas au canon hébreu et ne sont même pas écrits en hébreu ([117]). C'est que depuis longtemps les figures de Tobie et Judith tiennent une grande place dans la prédication morale ([118]). Nos deux évêques sont sans doute curieux, ici encore, de connaître le cadre historique véritable de ces textes. Pourtant, je le dirai dans un instant, Chromace ne semble pas avoir fait usage de cette traduction dans ses propres oeuvres.

L'envoi d'oeuvres occidentales

Chromace et Héliodore ont plusieurs fois réclamé les oeuvres de Jérôme. Il ne semble pas qu'ils lui aient envoyé les leurs, en admettant d'ailleurs qu'Héliodore ait écrit quoi que ce soit ([119]). Cela ne veut cependant pas dire que des livres ne soient pas partis d'Aquilée pour la Palestine. Je ne parle pas ici de ceux que, d'Antioche, Jérôme réclame à Paul de Concordia, mais plutôt des oeuvres d'Ambroise dont Jérôme suit la production. Je ne m'avancerai pas beaucoup en disant, même si je n'ai pour preuves que des vraisemblances, qu'Aquilée a dû être, autant que Rome, une plaque tournante de la diffusion de l'oeuvre d'Ambroise. J'ai déjà eu l'occasion de montrer que Chromace connaissait bien l'oeuvre d'Ambroise et même que celle-ci lui avait plus d'une fois servi d'intermédiaire vis à vis

([116]) JÉRÔME, *In Habacuc, Prologus* (*CC* 76 A, p. 580, l. 47 sq.).

([117]) JÉRÔME, *In librum Tobiae, Praefatio* (*PL* 29, c. 23-25).

([118]) Que l'on songe à leur place chez Cyprien, Novatien.

([119]) Sur l'attribution — abusive — à Héliodore du Commentaire anonyme des Épîtres de saint Paul édité par H. Frede, voir *infra*, p. 301.

de la pensée grecque ([120]). En un sens, Rufin, en rentrant à Aquilée deux ans après la mort d'Ambroise, va continuer, d'une autre manière, l'oeuvre de l'évêque de Milan... à la demande de Chromace.

Importation d'oeuvres orientales

Au moment donc où nous tournons vers l'autre sens de la voie « commerciale », dans le sens Orient-Aquilée, il faudrait faire une large place à l'oeuvre d'Ambroise. Je n'ai pas — pas encore? — trouvé de trace de l'emploi par Ambroise d'oeuvres de Jérôme écrites en Palestine. Mais ai-je besoin de m'étendre ici sur la place qu'occupent dans les *écrits* d'Ambroise les oeuvres d'Origène, d'Athanase, de Didyme, sans compter Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze? Je me contente de rappeler le fait. Je voudrais au contraire, sans avoir la possibilité d'offrir ici autre chose que des sondages et notes de lecture, m'arrêter un peu plus longuement sur trois oeuvres qui vont me permettre de rendre compte quelque peu de la complexité de la situation: celle de Chromace, celle de Rufin et celle d'un Commentateur anonyme des Épîtres de saint Paul en qui son tout récent éditeur voit un habitant de la région d'Aquilée ([121]).

Chromace et l'oeuvre de Jérôme

Chromace donc, avait des amis en Palestine, était en rapport avec eux, pouvait utiliser leurs écrits; il a reçu d'eux des travaux qui le mettaient en contact avec les réalités historiques et géographiques de la Bible. Qu'est-ce qui transparaît de tout cela dans son oeuvre? Pas grand-chose, me semble-t-il, malgré une première impression tout à fait favorable. En effet, dans un sermon de Noël dont la substance a été reprise dans le

([120]) Voir *Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée*, pp. 193-230, pp. 233-234.
([121]) Voir *infra*, p. 301.

Tractatus qui explique le texte de saint Matthieu sur la naissance du Christ à Bethléem, Chromace s'arrête pour chanter les louanges de Bethléem en des termes que Jérôme ne renierait aucunement. « Si on célèbre », dit-il, « tant de cités qui ont produit des grands princes, quoi de plus sublime que le lieu où le prince de la terre et le maître de l'univers entier a daigné naître! » ([122]) et dans le *Tractatus* 4, il voit dans une citation d'Habacuc une allusion à la « beauté et la douceur du site » de Bethléem ([123]), témoignant ainsi d'une attention aux données concrètes que l'on pourrait attribuer à ses rapports avec la Palestine de Jérôme et Rufin. En réalité, de telles indications sont très rares et elles sont noyées dans une géographie symbolique à laquelle elles servent tout au plus d'introduction. La Palestine que nous découvrons au long des *Sermons* et des *Tractatus* est sans cesse figurative ([124]). Chromace le doit à ses modèles, qu'il s'agisse de Fortunatien, de Victorin de Poetovio ou d'Ambroise. Jérôme a lui-même contribué à maintenir cette tendance par son *Liber interpretationis hebraicorum nominum* dans les premières années de son séjour en Palestine. Malgré la date, on n'en découvre pas de trace dans l'oeuvre de Chromace. Les interprétations d'*Alleluia* ([125]) ou de *Joseph* ([126]), données par Chromace ne correspondent aucunement à celles que donne Jérôme. En se fondant sur le silence que garde Jérôme à l'égard de Chromace dans son *De uiris* on s'accorde à penser que les *Tractatus in Matthaeum* n'étaient pas publiés en 393, ni même en 398, date à laquelle Jérôme compose son propre *Commentaire sur Matthieu,* emporté à Rome par Eusèbe de Crémone ([127]).

([122]) CHROMACE, *S.* 32, 1 f.

([123]) CHROMACE, *Tr.* 3, 3, 2 (*CC* 9 bis, p. 213, l. 87-88): « Per quae uerba situm loci ipsius amoenitatemque designat ».

([124]) CHROMACE, *Tr.* 15, 1; 16, 2; 16, 4; 44, 3-4, etc.

([125]) CHROMACE, *S.* 33, 1: « Canta ei qui est » ou « Benedic nos Deus simul in unum » - JÉRÔME, *Ep.* 26, 3: « Laudate Dominum ».

([126]) CHROMACE, *Tr.* 2, 3 (l. 71): « Joseph = sine opprobrio » - JÉRÔME: « Joseph: auctus, adaugens ».

([127]) J. LEMARIÉ, *CC* 9 bis, p. VII.

Si la mise au net des *Tractatus in Matthaeum* date de la fin de sa vie, on pourrait s'attendre à ce que Chromace ait utilisé les notes rapides de Jérôme. Dom Lemarié opère quelques rapprochements ([128]). On peut en faire quelques autres ([129]). Il ne faut pas cependant oublier qu'ils peuvent s'expliquer par une communauté de sources tout aussi bien que par une dépendance de Chromace par rapport à Jérôme. Le sondage que j'ai fait en deux autres directions s'est également révélé vain. Nous avons vu que Jérôme avait dédié à Chromace plusieurs traductions sur l'hébreu. Or, les citations que Chromace fait du *Livre de Tobie* comme du *Livre des Chroniques* ne sont pas empruntées aux traductions de Jérôme ([130]). Les Commentaires dédiés à Chromace n'ont pas davantage laissé de trace dans son oeuvre. Il faut peut-être réserver le cas de l'*In Ionam,* puisque nous n'avons pas le *Tractatus* sur le « signe de Jonas » ([131]), mais le cas est assez net pour Habacuc dont le Cantique est utilisé et commenté à deux reprises. Le texte que cite Chromace n'est pas la traduction sur l'hébreu de Jérôme, ni non plus la traduction latine des Septante que transcrit Jérôme dans son *Commentaire* ([132]). L'interprétation que donne Chromace du texte d'*Habacuc* 3, 3 peut être rapprochée d'une opinion dont Jérôme fait état, mais qu'il ne prend pas à son compte et qui devait déjà

([128]) Voir la table, p. 534.

([129]) Comparer CHROMACE, *Tr.* 7, 2 (l. 31 sq.) et JÉRÔME, *In Matthaeum*, 2, 23; *Tr.* 11, 1 et *In Matthaeum*, 3, 10; *Tr.* 11, 4 et *In Matthaeum*, 3, 11...

([130]) On notera cependant que la traduction de Tobie par Jérôme est tardive.

([131]) Seul nous est parvenu le *Tract.* 54 sur *Mat.* 16, 4, qui reprend — au moins en partie — ce qui avait dû être dit à propos de *Mat.* 12, 39-40. Sur ce *Tractatus* 54, voir *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Paris 1973, pp. 503-506. On notera que, contrairement aux conseils de Jérôme, Chromace ne met aucune limite à l'application au Christ de l'aventure du prophète.

([132]) Comparer CHROMACE, *Tract.* 4, 3 citant *Hab.* 3, 3 et JÉRÔME, *In Habacuc*, 3, 3 (*CC* 76 A, p. 622, l. 156-158).

figurer dans un autre Commentaire ([133]). En revanche, pour l'interprétation d'*Habacuc* 3, 10, l'origine me paraît plus certaine. Nous trouvons en effet chez Tertullien un dossier analogue à celui que l'on trouve dans le *Tractatus* 52 de Chromace ([134]). Cet exemple me paraît significatif et m'invite à revenir à la conclusion que j'avais déjà formulée ici en 1972: Chròmace a une formation *occidentale,* qui n'a été profondément modifiée, si nous pouvons en juger par ses oeuvres, par les apports « orientaux » postérieurs, que ceux-ci soient l'oeuvre d'Ambroise, de Jérôme, ou de Rufin.

Rufin et l'oeuvre de Jérôme

Ce n'est pas le moment de montrer combien un Rufin, grand importateur de marchandises orientales, reste lui aussi un esprit latin. Je voudrais plutôt indiquer rapidement tout d'abord que Rufin, de retour à Aquilée, possède l'essentiel de l'oeuvre de Jérôme et qu'il l'utilise éventuellement dans ses propres écrits. Je ne m'étendrai pas sur le premier point, bien qu'il soit important pour notre sujet puisqu'il prouve que se trouve à Aquilée en 399-400 une bibliothèque hiéronymienne que Rufin n'a pas dû se réserver jalousement, bien au contraire. L'*Apologie* de Rufin adressée à Jérôme contient, à partir des deux-tiers du premier livre, un catalogue des éloges décernés au long de ses écrits à Origène... par Jérôme. C'est ainsi que défile un

([133]) Jérôme rapporte une opinion qui voit dans le *mons umbrosus* le Père ou le Paradis. Chromace célèbre dans cette ombre l'*amoenitas loci.* Une telle opinion *peut* venir de Victorin de Poetovio qui a composé un Commentaire sur Matthieu et un autre sur Habacuc.

([134]) Comparer CHROMACE, *Tr.* 52, 2: Job 9, 8; Sir. 24, 7-8; *Ps.* 76, 20; *Hab.* 3, 10; *Exod.* 14, au sujet de la marche sur les eaux, et TERTULLIEN, *Adu. Marcionem* 4, 20, 3 au sujet de la tempête apaisée: *Ex.* 14; *Ps.* 28, 10 (cf. *Ps.* 76, 19-20); *Hab.* 3, 10. Mais le texte biblique n'est pas davantage celui de Tertullien que celui de Jérôme, de sorte qu'on peut penser à une source commune à Tertullien et Chromace ou à un intermédiaire entre les deux Latins.

certain nombre des traductions et des Commentaires de Jérôme, sans compter des lettres et pamphlets divers ([135]). La liste — et le réquisitoire — sont impressionnants. Ils prouvent également que ces livres de Jérôme sont lus par Rufin et pas seulement à des fins polémiques, comme en témoignent plusieurs des Préfaces qu'il écrit en tête de traductions d'oeuvres grecques... et, entre autres ([136]), la dédicace à Chromace des *Homélies sur Josué* d'Origène ([137]). L'ouvrage sur les *Bénédictions des patriarches*, écrit après que Rufin ait quitté définitivement Aquilée, témoigne également que Rufin a travaillé en ayant sous

([135]) RUFIN, *Apol. contra Hieronymum.*, I, 21 sq.

([136]) J'ai montré dans *L'influence des écrivains africains du IIIe siècle*... (in *Aquileia e l'Africa*, « AAAd. » V, Udine, 1974, pp. 224-225 et n. 129-130) que Rufin dépendait de Jérôme lorsqu'il jugeait le style de Cyprien.

([137]) RUFIN, *Prologus in Omelias Origenis super Iesum Naue* (*CC* 20, p. 271) sur la différence des offrandes apportées pour la construction du Temple. Jérôme s'est déjà servi de cet exemple dans la Préface de sa traduction du Pentateuque sur l'Hébreu (*PL* 28, c. 147), mais surtout dans son *Prologue casqué* (*PL* 28, c. 557 A-B). Or, Jérôme a précisément revendiqué cette traduction comme *sienne*: « Lege ergo primum Samuel et Malachim meum. Meum inquam, meum. Quidquid enim crebrius uertendo et emendando sollicitius et didicimus et tenemus nostrum est. Et cum intellexeris quod antea nesciebas, uel interpretem me aestimato si gratus est, uel παραφραστὴν si ingratus » (*PL* 28, c. 557 B). Rufin répond: « Totum ergo hoc (opus) translationis de tuo (Chromatii) iudicio pendeat. Si quid sane est quod placere potest, hoc sit *auctoris*. Neque enim quae aliis labore parata sunt diripere et nostrae laudi applicare iustum putamus. Si uero uim sensuum oratio inculti sermonis exasperat, hoc uel mihi, uel, ut cum tui uenia dixerim, tibi ipsi reputato qui opus quod eruditis deberet iniungi expetis ab indoctis » (*CC* 20, pp. 271-272). La fin ne nous ramène pas moins à Jérôme car les *eruditi* auxquels pense Rufin ne sont autres que Jérôme. Rufin a dit ailleurs qu'il continuait l'oeuvre de traduction entreprise par Jérôme et délaissée par lui pour une « res maioris gloriae » *In Peri archôn librum* I, *Praefatio*; *CC* 20, p. 245, l. 15 sq.). Jérôme y est déjà qualifié d'*eruditus* (*Ibidem*, l. 3) et déjà Rufin déclare que son propre style n'égale pas celui de Jérôme (*Ibidem*, l. 18-19).

les yeux quelques pages des *Questions sur la Genèse* de Jérôme, quitte à en prendre le contrepied. Jérôme s'applique en effet au sens littéral et souligne plusieurs fois, pour ce chapitre 49 de la *Genèse,* les différences entre l'hébreu et le grec des Septante. Rufin ne dit mot de l'hébreu; il offre une traduction différente du texte grec et fait porter l'essentiel de son effort sur l'interprétation spirituelle et l'interprétation morale que Jérôme avait exclues de son travail. Bien mieux, Rufin souligne plusieurs fois les difficultés de l'*historia.* Or, si tout ce qu'il attribue aux *fabulae iudaicae* ([138]) ou aux *adsertores litterae* ([139]) ne provient pas de Jérôme ([140]), il me paraît très vraisemblable, malgré l'abondance et la diversité de la documentation mise en oeuvre par Rufin, de renvoyer à l'oeuvre de Jérôme, non peut-être tant pour les points d'accord ([141]) que pour les endroits où Rufin souligne l'insuffisance de l'histoire ([142]), le caractère forcé ou impossible de son explication ([143]). Il est même une fois curieusement influencé par le texte de Jérôme ([144]). Mais il faut reconnaître que le fait vaut surtout à titre d'indice. Pour le reste, et devant Paulin qui connaît lui aussi Jérôme, Rufin est loin de n'avoir

([138]) RUFIN, *De benedictionibus Patriarcharum*, 1, 8.

([139]) RUFIN, *De benedictionibus Patriarcharum*, 2, 21.

([140]) M. SIMONETTI, *Osservazioni sul De benedictionibus Patriarcharum di Rufino di Aquileia* « *Riv. di cultura Classica e Medievale* » 4 (1962), pp. 3-44 et *Note sui antichi commenti alle Benedizioni di Patriarchi* « *Ann. della Facoltà di Lettere di Cagliari* » 28 (1960), pp. 403-473. Aucune place n'est faite à Jérôme; il en mérite cependant une petite. La documentation de Rufin est très large et en partie orientale.

([141]) RUFIN, *De benedictionibus patriarcharum*, 2, 6 (et JÉRÔME, *Hebraicae quaestiones in Genesim* 29, 32 sur Ruben); 2, 7 (et *Hebraicae quaestiones...* 49, 5-49, 7, sur Siméon et Levi). A la fin de 49, 7, Jérôme mentionne l'existence d'une interprétation typologique que l'on trouve développée chez Rufin 2, 8.

([142]) RUFIN, *De benedictionibus patriarcharum*, 2, 15.

([143]) *Ibidem*, 2, 28.

([144]) *Ibid.*, 2, 18 sur Gad le « pirate » où *pirata* traduisant le *piraterium* (πειρατήριον des LXX) est sans doute influencé par le *latrunculus* de Jérôme.

les yeux fixés que sur Bethléem dont il attendrait toute science. L'Orient est beaucoup plus vaste, même s'il comprend la Palestine, comme va le montrer la suite de notre propos.

Rufin et Cyrille de Jérusalem

Une troisième oeuvre personnelle de Rufin, son *Commentaire du Symbole,* écrit, lui, à Aquilée, mérite en effet une attention toute spéciale, tant à cause de son influence à travers le Moyen-Age (145), que de ses sources. Celles-ci vont en effet nous ramener à Jérusalem sinon à Bethléem. J'ai cité plus haut la conclusion de l'*Apologie à Anastase* où Rufin célébrait l'unité de foi des églises de Rome, d'Alexandrie, d'Aquilée et de Jérusalem (146). Dans son *Commentaire du Symbole,* Rufin compare plusieurs fois, non seulement le symbole d'Aquilée et le symbole de Rome, mais aussi les « symboles des églises d'Orient » (147). Or, comme on l'a montré (148), c'est au symbole de Jérusalem qu'il fait allusion en réalité. Bien mieux, les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem ont été abondamment utilisées. Ce n'était pas la première fois sans doute (149), mais les emprunts sont ici beaucoup plus nombreux (150). On y trouve également des emprunts à Origène (151), à Athanase (152), à Grégoire de Nysse (153), à

(145) M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée commentateur du Symbole des Apôtres* in *Sciences religieuses* (= *Rech. S.R.* 32), 1944, pp. 129-130. F.W. MURPHY, *Op. laud.*, p. 185. L'édition de M. Simonetti ne signale malheureusement aucune dépendance de Rufin par rapport à ses sources.

(146) Voir *supra*, p 282.

(147) RUFIN, *Expositio Symboli*, 4 (l. 2); 5 (l. 1); 16 (l. 6).

(148) M. VILLAIN, *art. laud.*, pp. 135 sq.

(149) E.J. Yarnold vient de répondre positivement à la question controversée: *Did St Ambrose know the Mystagogic Catecheses of St Cyril of Jerusalem* (in *Studia Patristica,* XII, *TU* 115, Berlin, 1975, pp. 184-189).

(150) Voir M. VILLAIN, *art. laud.*, p. 142, n. 1; 144-145; 153.

(151) *Ibidem*, p. 142, n. 3.

(152) *Ibidem*, p. 149 et n. 1.

(153) *Ibidem*, p. 144, n. 1.

Jérôme lui-même peut-être ([154]), de sorte qu'à défaut d'une originalité qu'on n'attend guère dans un exposé catéchétique de la foi, il faut attirer l'attention sur la richesse de la documentation grecque dont Rufin dispose à Aquilée pour composer ce Commentaire.

Rufin et la Bibliothèque de Césarée

Nous pouvons connaître pour une part l'origine de cette documentation. Il ne fait pas de doute en effet que Rufin qui, en 402, traduira pour Chromace l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe de Césarée, a pu, comme nous voyons Jérôme le faire à Bethléem ([155]), emprunter un certain nombre d'ouvrages de la célèbre Bibliothèque de Césarée, pour les faire copier au Mont des Oliviers par les copistes que nous voyons par ailleurs occupés à transcrire les *Dialogues* de Cicéron. Nous connaissons assez bien l'histoire de cette Bibliothèque qui contenait, entre autres, l'essentiel de l'oeuvre d'Origène ([156]). Nous voyons, après Pamphile, Eusèbe continuer, sans oeillères, à enrichir cette Bibliothèque. Ses successeurs ont assurément suivi son exemple et ne se sont pas contenté de sauvegarder le fonds ancien. Ainsi s'explique sans doute que Rufin ait pu disposer des oeuvres relativement plus récentes des Cappadociens. Mais le fait ne laisse aucun doute en ce qui concerne Origène. C'est de Césarée qu'il a transporté les *codices* que nous lui avons vus dans les mains et dont il a heureusement traduit une partie.

([154]) Non tant l'étymologie de Jésus (§ 6) que la manière dont Rufin, aux païens qui ne veulent admettre la naissance virginale du Christ, rétorque qu'ils admettent des légendes bien moins croyables. Comparer JÉRÔME, *In Ionam*, 2, 2-3. Le procédé, cependant, n'est pas inédit.

([155]) Jérôme (*De uiris illustribus*, 75) dit sa joie d'avoir trouvé les *Commentaires sur les petits prophétes* d'Origène, copiés de la main de Pamphile.

([156]) R. DEVREESSE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris 1954, pp. 122 sq.

Un Commentaire anonyme de saint Paul

Un tel travail de traduction était alors des plus importants. C'est que, signe des temps et de la rupture psychologique qui est en train de s'accomplir définitivement entre l'Orient et l'Occident ([157]), on sait de moins en moins le grec dans le milieu d'Aquilée où il vit alors, comme à Rome ou à Pinetum. Rufin n'est cependant pas le seul qui, en Italie du Nord, et peut-être même à Aquilée, puisse lire le grec. Je voudrais en effet dire quelques mots d'une importante découverte de ces dernières années: un Commentaire de l'ensemble des *Épîtres* de saint Paul qu. son éditeur attribue à la région d'Aquilée, voire même à l'entourage de Chromace ([158]). Je pense, pour ma part, qu'il vaut mieux s'abstenir d'avancer le moindre nom d'auteur et qu'il n'est pas même assuré que nous soyons à Aquilée, même si nous voyons un moine d'Aquilée s'intéresser au Commentaire d'Origène sur l'*Epître aux Romains* et en demander une traduction à Rufin ([159]). A la fin de sa traduction de ce *Commentaire sur l'Épître aux Romains,* Rufin dit son espoir de revenir aux autres Épîtres de saint Paul ([160]). En prenant donc la « région d'Aquilée » au sens large, deux séries de faits me paraissent mériter

([157]) Cette coupure me semble être l'un des reproches les plus fondés que l'on puisse faire à Stilicon et à sa politique entre 395 et 408. La cassure ne sera plus réparée.

([158]) H.J. Frede, *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, I-II, Freiburg 1973-1974. Sur la région d'Aquilée comme origine, voir I, p. 248 sq.; sur le nom d'Héliodore, dont le *seul* titre à ce Commentaire de tendance « antiochienne » est qu'il a séjourné à Antioche, voir p. 251, n. 3 ad f. Mais l'assistance de Jérôme aux leçons d'Apollinaire se situe durant le second séjour de Jérôme à Antioche (P. Jay, *Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche,* in « REAug. » 20 (1974), pp. 36-41). Héliodore n'est plus à Antioche à ce moment.

([159]) Rufin, *Praefatio in explanationem Origenis super epistulam ad Romanos* (*CC* 20, p. 275). Nous ne connaissons pas cet Eraclius. C'est un moine. Sans doute appartient-il à la communauté de la ville dans laquelle Rufin réside à l'époque.

([160]) Rufin, *Epilogus* (...) (*CC* 20, p. 277, l. 52-53).

d'être relevés dans le cadre de cette étude des rapports entre Aquilée et la Palestine. La première l'a été par H. J. Frede. Elle concerne la nombreuse liste d'indices qui montrent l'auteur de ce Commentaire en contact avec les textes grecs ([161]) et, pour la nature de l'exégèse, dépendant davantage de la méthode « antiochienne » que de la méthode « alexandrine » ([162]). Cette fidélité à la lettre du texte lui vient d'ailleurs peut-être de Jérôme, puisque, comme H. J. Frede, l'a noté, cet auteur fait par deux fois état de l'*hebraïca ueritas* ([163]), formule typique de Jérôme dont il connaît sans doute le *De optimo genere interpretandi* ou la *Préface* à la traduction du *Livre des Paralipomènes* ([164]), qui est justement dédiée à Chromace et Héliodore ([165]). Mais je voudrais ajouter d'autres lectures dont H. J. Frede ne me semble pas avoir perçu l'ampleur. Devant un *Commentaire des Épîtres de saint Paul,* on pense immédiatement aux ouvrages que Jérôme a consacrés aux *Épîtres aux Galates* et *aux Éphésiens,* aux *Épîtres à Tite* et *à Philémon*. Seules, malheureusement, peuvent être comparées les explications de l'*Épître aux Galates* et de l'*Épître aux Ephésiens,* car les deux autres lettres ne reçoivent de notre anonyme que des remarques infimes. D'ailleurs, tel que nous le connaissons, ce Commentaire n'a rien de continu: des notes de toute nature, variant de quelques mots à une page, sont insérées dans le texte de saint Paul aux endroits qui ont semblé mériter ou exiger remarque ou explication. La comparaison avec les très longs commentaires de Jérôme n'est donc pas aisée. On ne peut cependant pas ne pas remarquer que la plupart des « questions » relevées par notre Anonyme ont également arrêté

([161]) FREDE, I, p. 210 sq.

([162]) FREDE, I, pp. 217 sq.

([163]) FREDE, I, p. 216.

([164]) FREDE, I, p. 216, n. 6.

([165]) Ce que ne relève pas Frede. Quant à l'*Ep.* 57, liée qu'elle est à toute l'affaire origéniste, elle a dû être apportée à Aquilée comme le reste du dossier.

Jérôme, même si la solution n'est pas la même ([166]). Cet Anonyme a des avis personnels; il a d'autres lectures que les *Commentaires* de Jérôme; il peut comparer sa traduction latine des *Épîtres* aux textes grecs ([167]), il critique des interprétations. Voilà tous indices qui révèlent un homme muni d'une nombreuse bibliothèque gréco-latine ou qui, pour connaître certaines manières de vivre ([168]), a peut-être également voyagé en Orient. La présence d'un tel homme à Aquilée ou en Italie du Nord n'étonne pas. Elle illustre un peu mieux encore ce rôle de porte de l'Occident qu'a joué cette région pour la diffusion des oeuvres et des idées orientales.

III - La diffusion des reliques orientales en Italie du Nord

Ce ne sont pas là les seules importations d'Aquilée dans le domaine religieux. Je ne veux pas parler ici des traditions monastiques dont va nous parler Françoise Thélamon. Je voudrais aborder des questions apparemment plus tangibles et cependant beaucoup moins faciles à appréhender et cela non simplement à cause de mon incompétence archéologique. Je voudrais en effet dire un mot de la circulation des reliques orientales — voire palestiniennes — et des églises cruciformes. Ces deux sujets, qui se révèlent vite inextricablement liés, vont, par divers

([166]) Pour l'Épître aux Galates, outre les quelques renvois effectués par Frede, comparer 05 (II, p. 221) et Jérôme, *In Galatas*, 1, 16 (*PL* 26, c. 326 C-D); 06 (p. 221) et Jérôme, *In Galatas*, 2, 1-2 (c. 332 C-D); 09 (p. 223) et Jérôme, *In Galatas*, 3, 4 (c. 350 D-E); 012 (pp. 224-225) et Jérôme, *In Galatas*, 3, 15 (c. 365 A-C); 020 (p. 229) et Jérôme, *In Galatas*, 4, 14 (c. 381 B 6 sq.); 021 (p. 229) et Jérôme, *In Galatas*, 4, 19 (c. 386 B 4 sq.).

([167]) *V.g. In Ephes.*, 5, 30 (19 - II, p. 245).

([168]) *In 1 Cor.* 11, 20-22 (53 A - 054 - II, p. 144 - Voir I, p. 210): « per rura Aegypti et Syriae ».

chemins, nous ramener à Jérusalem et nous faire également rencontrer en route un certain nombre de voyageurs qui viennent attester, en cette fin du IVe siècle, la fréquence des échanges que nous avons constatés dès avant le départ pour l'Orient de Jérôme et Rufin.

La vraie croix

Je rappellerai tout d'abord que les récits *latins* les plus anciens de l'invention de la vraie croix sont dûs à saint Ambroise dans son *De obitu Theodosii* en 395 ([169]), à Paulin de Nole après le retour de Mélanie qui lui a rapporté un cadeau insigne de l'évêque de Jérusalem ([170]), à Rufin d'Aquilée, enfin, dans son *Histoire de l'Eglise,* en 402-403 ([171]). Cette découverte, Paulin le laisse entendre, a multiplié le nombre de ceux qui allaient à Jérusalem, pour vénérer, selon la description d'Éthérie, l'une de ces pélerines, le bois de la Croix ([172]). Les constructions constantiniennes et leur luxe ont certainement contribué à donner aux évocations de la croix un aspect moins symbolique et plus triomphal: la croix devient un objet bien concret; elle possède également la *uirtus* que lui a transmise le contact du Christ ([173]).

Les églises cruciformes

Ces constructions en ont engendré d'autres, directement ou par médiation. Et nous retrouvons ici un autre texte de saint Ambroise des plus importants: l'inscription conservée par la *Sylloge de Lorsch* et qui concerne la *Basilique des Apôtres* de Milan. Ambroise y déclare qu'il a donné à sa construction la

([169]) AMBROISE, *De obitu Theodosii*, 41-47.
([170]) PAULIN de Nole, *Ep.* 31, 4 sq.
([171]) RUFIN, *Hist. eccles.*, XI (I), 7-8.
([172]) ÉTHÈRIE, *Journal de voyage*, 37.
([173]) Voir AMBROISE, *De obitu Theodosii*, 41 (Ed. O. Faller, *CSEL* 73, p. 393): « auxilium quo inter proelia quoque tutus adsisteret (Constantinus) ... ».

forme de la Croix ([174]). Un tel choix ne surprendra pas de la part de quelqu'un qui a tant mis en valeur le symbolisme sépulcral de la cuve baptismale à huit côtés ([175]).

Les églises dédiées aux Apôtres

Un premier problème, en ce qui concerne au moins l'Italie du Nord, consiste dans le fait de savoir si les *Basiliques des Apôtres* qui fleurissent à cette époque dans la région adoptent ce plan cruciforme. Je laisse aux archéologues le soin de répondre pour chaque ville et de dire si l'influence de Jérusalem, ou de Milan, est perceptible à ce niveau. Mais il est d'autres problèmes qui ne sont pas moins importants pour notre propos. Celui de la date de ces basiliques, celui de l'identité des « Apôtres » vénérés en ces basiliques, celui de la provenance de ces reliques et, éventuellement de l'identité des voyageurs qui les ont apportées en ces régions. Je n'ai pas de solution à offrir à l'ensemble de ces questions. Je voudrais plutôt mettre en lumière quelques *difficultés* ([176]). C'est de cette manière, me semble-t-il,

([174]) « Condidit Ambrosius templum Dominoque sacrauit,
Nomine Apostolico, munere, reliquiis.
Forma crucis templum est, templum uictoria Christi
Sacra triumphalis signat imago locum... ».

([175]) Voir *Les relations doctrinales*, pp. 165-166.

([176]) Je reprends ici un problème que j'ai touché en *Latomus* 28, 1969, p. 239. Le sujet a déjà été abordé bien des fois, de façon marginale souvent, mais aussi pour lui-même chez E. VILLA, *Il culto agli apostoli nell'Italia settentrionale alla fine del sec. IV*, « Ambrosius », 33 (1957), pp. 245-264. Le problème est rendu complexe par l'interférence des questions posées (datation, identité des reliques, provenance des reliques) et en partie faussé par des prémisses erronées: Villa (p. 249) date l'*Ep.* 4 d'Ambroise de 380 (voir *infra*, n. 190), ce qui n'est pas possible; selon lui, le sermon de Concordia est prononcé par Ambroise (p. 259 sq. - mais hésitation en pp. 263-264). Pour beaucoup d'auteurs, Milan est le centre de diffusion de toutes les reliques en Italie du Nord, mais on se sépare quand il s'agit de savoir comment ces (mais lesquelles?) reliques sont arrivées à Milan.

qu'on peut le mieux approcher d'une solution, en admettant qu'il n'y en ait qu'une...

Identité des Apôtres

Quelles sont tout d'abord les reliques qui sont déposées dans les différentes basiliques à l'occasion de la *dédicace?* Nous n'avons de listes certaines que pour deux endroits. A Brescia, Gaudence, dans son sermon de dédicace de la *Basilica sanctorum* de Brescia, énumère les noms de Jean-Baptiste, André, Thomas, Luc; puis les martyrs milanais: Gervais et Protais, Nazaire; ceux du Val d'Anaune: Sisinnius, Martyrius et Alexandre; enfin, ceux dont parle le plus longuement le prédicateur, les quarante martyrs de Sébaste d'Arménie; au total, 50 reliques, comme le note Gaudence ([177]). A Concordia, Chromace parle successivement de Jean Baptiste, de Jean l'Évangéliste, d'André, Thomas et Luc ([178]). La fin du sermon manque, malheureusement. Nous sommes certainement après 388, mais ne pouvons savoir, à cause de cette lacune, si les reliques milanaises, par exemple, sont venues jusqu'en Vénétie ou tout au moins à Concordia.

Pour Aquilée et pour Milan, nous n'avons que les données du *Martyrologe hiéronymien.* A la date du 3 septembre, a lieu à Aquilée la dédicace de la basilique d'André, Luc et Jean ([179]). A Milan, il existe deux dates. Le 9 mai a lieu l'« *ingressus* » des reliques des apôtres Jean, André et Thomas, « dans la basilique de la Porte Romaine » ([180]); le 27 novembre, en une église qui n'est par précisée, celui, semble-t-il, de Luc, André, Jean, Sévère

([177]) Gaudence de Brescia, *Tract.* 17.

([178]) Chromace, *S.* 26.

([179]) *Martyrologium Hieronymianum,* (*Acta Sanctorum Novembris,* II, 2, Bruxelles, 1931, p. 485): « III Non. Sept. (...) In Aquileia dedicatio basilicae et ingressio reliquiarum sanctorum Andreae Apostoli, Lucae, Iohannis et Eufemiae ». Pour Eufémie, voir la note de H. Delehaye, p. 486.

([180]) *Ibidem* (p. 241): « VII Id. Mai. (...) Mediolano de ingressu reliquiarum apostolorum Johannis, Andreae et Thomae in basilica ad portam Romanam... ».

et Euphémie ([181]). La présence, non de cette dernière, mais de Sévère ([182]), laisse entendre que cette dédicace (?) est tardive et que nous pouvons la négliger ici. En revanche, il faut citer au moins la *Basilique des Apôtres* de Lodi ([183]), mais sans pouvoir préciser quels apôtres s'y trouvaient vénérés ([184]).

La date des dédicaces

La datation de ces différentes dédicaces ne pose pas moins de difficultés. Aucun des textes n'est daté avec sûreté. Le plus facile à dater est celui de Gaudence qui, postérieur à 397 ([185]), fait allusion à la menace barbare ([186]). Cela nous mène en 401-402 au plus tôt, mais pourrait nous faire aller jusqu'en 407-408. Pour les autres textes, toutes les précisions ne peuvent être obtenues que par référence à d'autres faits ou d'autres dates, eux-mêmes sujets à discussion. La « basilique romaine » de Milan a été consacrée avant le mois de juin 386, par une déposition de reliques ([187]). En admettant même qu'il s'agisse des reliques de Jean, André et Thomas ([188]), rien ne dit que le 9 mai men-

([181]) *Ibidem* (p. 623): « V Kal. Dec. (...) In Mediolano Lucae, Andreae, Iohannis, Severi et Euphemiae ».

([182]) Sévère de Ravenne selon Duchesne, suivi par H. Delehaye, p. 624.

([183]) Connue par l'*Ep.* 4, 1 d'Ambroise à Felix de Come. Sur la date de cette lettre, voir *infra*, n. 190.

([184]) Il faut en dire autant de celles de Come, de Vérone, de Padoue. Sur cette dernière voir P.L. Zovatto, *La Pergula paleocristiana del Sacello di S. Prosdocimo di Padova e il ritratto del santo titolare* in « RACrist » 34 (1958), pp. 137-167 et en particulier l'inscription (p. 149): « reliquiae sanctorum apostolorum et plurimorum martyrum ».

([185]) Puisque Gaudence (*Tract.* 17, 13) possède des reliques des martyrs du Val d'Anaune († 29 mai 397). Sur la diffusion de ces reliques en Orient, voir *infra*, n. 246.

([186]) Gaudence de Brescia, *Tr.* 17, 2.

([187]) Ambroise, *Ep.* 22, 1.

([188]) Ce qui est généralement admis, mais ne me paraît pas absolument certain. On peut penser qu'il s'agit de *brandea* de Pierre et Paul

tionné par le martyrologe hiéronymien soit le 9 mai 386 ([189]). Le début de la lettre d'Ambroise à sa soeur Marcelline ne laisse pas supposer un événement aussi récent ([190]). Pour Concordia, la date est postérieure à la consécration de Chromace ([191]). Aucune indication ne peut être donnée pour Aquilée, me semble-t-il, par les données sur lesquelles on s'est appuyé jusqu'ici. La célèbre inscription de Parecorius Apollinaris est trop mutilée pour que l'on en tire un indice sûr. Mon ami S. Tavano a insisté avec bonheur sur la date du 3 septembre où il voit la volonté

(ce que Villa admet: *art. cit.*, p. 262), analogues à ceux que le ministre Rufin obtiendra de Sirice pour le Martyrium de Rufinianes, dédié en 394. Sur la célébration de Pierre et Paul à Milan, qui connaît peut-être des rassemblements analogues à ceux de Rome, v. le *Tr.* 20 de Gaudence de Brescia, prononcé un 29 juin à Milan. Milan rivalise avec Rome et Constantinople?

([189]) Cette date du 9 mai *386*, admise par plusieurs savants, supposerait que deux basiliques aient été dédiées à Milan à un mois d'intervalle. On y verra la preuve, sans doute, de l'activité fébrile d'Ambroise en ce printemps 386. Je me demande cependant si une autre solution n'est pas tout aussi vraisemblable. La consécration initiale peut être antérieure et la date du 9 mai du Martyrologe peut n'indiquer qu'un dépôt postérieur de nouvelles reliques dans cette Basilique qui portait déjà le nom des Apôtres et qui recevra encore, du vivant d'Ambroise, les reliques de Nazaire (PAULIN, *Vita Ambrosii*, 32) au point de changer de nom par la suite...

([190]) On tire souvent argument de la date de *380* donnée par les Mauristes à l'*Ep.* 4, 1 qui parle de la *Basilica Apostolorum* de Lodi. Rien n'autorise une telle datation. F. Lanzoni (*Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, Faenza 1927, p. 977) tire au contraire parti de la date du 1er novembre donnée par Ambroise (*Ep.* 4, 2) comme jour de la consécration épiscopale de Felix. Or, entre 374 et 396, le 1er novembre n'est un dimanche qu'en 375, 380, 386. Comme Felix n'est pas à Aquilée en 381, mais signe la lettre *Recognouimus* contre Jovinien, la date la plus probable est celle de 386. Mais rien ne dit que l'anniversaire auquel Ambroise fait allusion soit le *premier* après l'ordination de Felix! Sur cette attention d'Ambroise aux anniversaires, voir mon *Ambroise de son élection à son ordination* (cité n. 56), pp. 282-283.

([191]) On place d'ordinaire cette consécration en 388. Voir J. LEMARIÉ, *Introduction* aux *Sermons*, *SC* 154, p. 46.

de fêter l'anniversaire du Concile d'Aquilée de 381 ([192]). La chose est possible, mais ce que dit Chromace à Concordia de l'état des travaux à Aquilée ([193]) nous entraîne une fois encore, au plus tôt en 389-390, et non pas quelques années à peine après le Concile du 3 Septembre ([194]).

Les translations

Peut-on tirer argument de l'identité des reliques pour dater leurs translations et leurs dépositions et éventuellement pour préciser leurs routes de diffusion? Quatre noms me paraissent valoir d'être remarqués. Celui de Luc qui apparaît à Brescia, à Concordia et à Milan et dont les reliques sont l'objet de diverses translations en Orient sous Constance et sous Valens. Il en est de même d'André, qui est célèbre à Constantinople à la même époque ([195]). Mais deux noms me semblent exiger des dates plus tardives, celui de Jean-Baptiste et celui de Thomas. Les reliques du premier ont été « découvertes » à Sébaste de Palestine en

([192]) S. TAVANO, *Aquileia cristiana*, Antichità Altoadriatiche, III, Udine 1972, p. 150-151.

([193]) CHROMACE, *S.* 26, 1: « ...tardius coepistis sed prius consummastis ».

([194]) S. Tavano (*Op. laud.*, p. 152 et p. 153) dissocie l'*ingressio*, qui aurait été le dépôt temporaire des reliques sur un autel provisoire de la Teodoriana méridionale, et la *dédicace*, qui n'aurait eu lieu qu'une fois la Basilique des Apôtres terminée. Mais le *Martyrologe hiéronynien* (v. *supra*, n. 179) dit explicitement: « dedicatio *et* ingressio... ». Est-ce une redondance ou n'y a-t-il pas, de la part de l'auteur de cette notice, volonté de montrer que les deux opérations coïncident ici, tandis qu'on peut avoir une *ingressio* de reliques dans une basilique *déjà dédiée*? C'est ce qui est arrivé à Milan en juin 386 *avant* la découverte de Gervais et Protais: « Cum ego basilicam *dedicassem*, multi tamquam uno ore interpellare coeperunt dicentes: "Sicut Romanam basilicam dedices". Respondi: "Faciam si martyrum reliquias inuenero" ».

([195]) JÉRÔME, *Chron.*, *ad a.* 357 (Ed. Helm, *GCS* 47, pp. 240-241): « Constantio Romam ingresso, ossa Andreae Apostoli et Lucae Evangelistae a Constantinopolitanis miro fauore suscepta ». *Chronicon Paschale, ad a.* 357 (*CSHB*, 1, p. 542).

362 ([196]). Elles gagnent Alexandrie avant 373 ([197]), sauf la tête qui franchit plusieurs étapes avant d'arriver à Constantinople sous Théodose ([198]). Je note que les reliques alexandrines sont placées par Théophile dans l'église bâtie après 391 sur le Sérapeum détruit ([199]) et que Théodose se rend à l'église de Jean-Baptiste, qu'il a élevée à l'Hebdomon, avant de se mettre en campagne contre Eugène ([200]). Leur notoriété en Italie du Nord a-t-elle quelque chose à voir avec ces transferts et ces événéments? Peut-on imaginer, malgré le silence de Rufin d'Aquilée ([201]), qu'à l'occasion de leur déposition au Sérapeum une répartition ait été faite dont l'Occident ait profité? ([202]) Faut-il au contraire penser que ces reliques soient venues par Constantinople? On ne peut en tout cas l'exclure.

Le cas de Thomas, dont, en Italie du Nord, on trouve des reliques à Milan, Brescia, Concordia, Pola, est relativement plus simple, si on admet que son « corps *entier* » ([203]) a été vénéré par Éthérie dans son martyrium d'Édesse en 384 ([204]),

([196]) RUFIN d'Aquilée, *Hist. Eccles.*, XII (II), 28.

([197]) C'est-à-dire avant la mort d'Athanase.

([198]) Sur l'histoire de ces transferts, voir SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, 7, 21; THÉODORET, *Hist. eccles.*, 3, 7. Le *Chronicon Paschale* (*CSHB*, 1, p. 564) place cette entrée des reliques à *Hebdomon* en février 391 ... date à laquelle Théodose n'est pas encore rentré de Milan où il séjourne depuis fin 388. Il y a donc une erreur d'un an ou deux. Sur « l'authenticité » bien douteuse de ces reliques, v. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles² 1933, pp. 82-83.

([199]) RUFIN, *Hist. eccles.*, XII (II), 27-28.

([200]) SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, 7, 24.

([201]) D'autant plus remarquable que nous le voyons s'intéresser à ces transferts en Orient même.

([202]) Théophile est en rapports épistolaires avec Ambroise à l'époque et à la suite du Concile de Capoue en 392. C'est tout ce qu'on peut dire, en ce qui concerne au moins les reliques.

([203]) ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, 17, 1: « ad martyrium sancti Thomae Apostoli, ubi *corpus* illius *integrum* positum est... ».

([204]) P. DEVOS, *Égérie à Édesse*, in *Anal. Bollandiana* 85, 1967, pp. 386-387.

dix ans avant d'être transféré le 22 août 394 ([205]), dans l'église de la ville construit pour lui ([206]). Je rappelle que c'est lors de ce voyage vers Édesse qu'Éthérie, passant l'Euphrate, le compare au Rhône qu'elle a dû voir en venant d'Espagne à Constantinople et Jérusalem ([207]). Éthérie nous fournit une autre indication précieuse. Selon elle, il n'est pas de chrétien « venu aux lieux saints, à Jérusalem, qui ne se rende à Édesse pour prier » sur le corps de Thomas ([208]) dont Rufin dit qu'il est la gloire d'Édesse ([209]). Éthérie donne la distance depuis Jérusalem, 25 jours de voyage. Rufin s'y est rendu ([210]). Mais ni l'un ni l'autre n'ont, semble-t-il, emporté de « reliques » quelconques...! Il n'est en effet jamais question de leur dissémination avant ces années — mais lesquelles? — où nous les trouvons en plusieurs endroits d'Italie du Nord. Ne serait-ce pas à l'occasion du transfert de 394 que cette dispersion aurait commencé? Sans chercher une précision illusoire, nous pouvons penser cependant que des « reliques » de Thomas ont pu être prélevées en 394 pour être, soit envoyées à Constantinople, soit réservées pour des distributions analogues à celles que nous constatons, à Jérusalem — avec le fragments de vraie croix donnés à Mélanie et à d'autres ([211]) —, à Bologne ([212]) ou à Trente ([213]), où, en

([205]) *Chronique d'Édesse*, 38 (Ed. L. Hallier, *Untersuchungen über die Edessenische Chronik*, Leipzig 1892, *TU* IX, p. 103: « Le 22 Ab' de l'année 705 (= 22.8.394) on porta le sarcophage de l'apôtre Mari Thomas dans sa grande église, aux jours de l'évêque Mari Kûrê ».

([206]) P. Devos, *art. cit.*, pp. 391-392.

([207]) Éthérie, *Journal*, 18, 1.

([208]) *Ibidem*, 17, 2.

([209]) Rufin, *Hist. Eccles.*, XII (II), 5.

([210]) *Ibidem*, XII (II), 8: « ...Ipsi per nos apud Edessam et in Carrarum partibus uidimus... ».

([211]) Paulin (*Ep.* 31, 6) laisse entendre que ces cadeaux ne sont pas exceptionnels.

([212]) Les reliques d'Agricola et ses compagnons sont à Florence, Nole, Rouen...

([213]) Les reliques des martyrs du Val d'Anaune sont à Brescia et gagnent même Constantinople (voir n. 246).

cette même décade, nous constatons des distributions semblables. Quelqu'Occidental se serait-il trouvé à Édesse en ces années?

Avant d'essayer de répondre à cette question, il nous faut élargir l'enquête, car ces « apôtres » et ces « martyrs » n'ont pas essaimé dans la seule Italie du Nord. En janvier 403, à Nole, Paulin entraîne son ami Nicétas de Rémésiana dans les nouvelles constructions qu'il a entreprises en l'honneur de Félix. Il énumére les reliques qu'il possède: André, Jean-Baptiste, Thomas, Luc, Agricola, Proculus, Vitalis, Euphémie, Nazaire ([214]), Or, au sujet des reliques de ce dernier, il déclare explicitement qu'il s'agit d'un cadeau d'Ambroise ([215]), ce qui, semble-t-il, exlut par le fait même la provenance ambrosienne des autres reliques. Un autre indice chronologique nous est fourni par la présence à Nole des reliques des martyrs de Bologne enlevés par Ambroise au cimetière juif durant l'usurpation d'Eugène, en 393-394 ([216]). C'est à peu près l'époque où Paulin s'installe à Nole et c'est sans doute à ce moment, qui n'est pas très éloigné de celui de la découverte de Nazaire ([217]), que Paulin a dû commencer sa collection de reliques. Il ne nous dit malheureusement pas auprès de qui il a obtenu les cinq reliques orientales.

Victrice de Rouen nous fournirait peut-être la réponse si ses propos étaient plus clairs et mieux datés. Son *De laude sanctorum* énumère les reliques qui se trouvent à Rouen: Jean-Baptiste, André, Thomas, Gervais, Protais, Agricola, Euphé-

([214]) PAULIN de Nole, *C.* 27, 406-439. A Fundi, d'après l'*Ep.* 32, 17, se trouvent les reliques d'André, Luc, Protais, Gervais et Nazaire.

([215]) PAULIN, *C.* 27, 436-437: « Hic et Nazarius martyr quem *munere fido / nobilis Ambrosii* substrata mente recepi ». N'a-t-il reçu que postérieurement à la mort d'Ambroise les reliques de Gervais et Protais qui se trouvent à Fundi? Le *Liber Pontificalis* attribue à Innocent (401-417) la dédicace d'une basilique aux mêmes saints.

([216]) PAULIN de Milan, *Vita Ambrosii*, 29; AMBROISE, *Exhort. Virginitatis*, 7-8.

([217]) PAULIN de Milan, *Vita Ambrosii*, 32.

mie ([218]), Luc ([219]). Peut-être en est-il d'autres, dont l'origine nous entraînerait sur les routes de Thrace, jusque Constantinople ([220]). La datation du discours fait elle-même problème, mais nous fournit toutefois des indications précieuses. Victrice, en remerciant celui qui a apporté les reliques à Rouen, nomme Ambroise, Theodulus, Eustachius et Cario ([221]). Seuls les trois premiers noms nous sont connus. Ils nous emmènent tous trois en Italie du Nord. On trouve en effet un Theodo*rus* et un Eusta*sius* parmi les signataires de la lettre envoyée de Milan à Sirice en 393 ([222]). Leurs sièges ne sont malheureusement pas indiqués. La mention en tête du nom d'Ambroise laisse supposer qu'il est le personnage le plus important et, d'autre part, rien ne laisse entendre qu'il soit mort. Nous sommes donc devant l'évêque de Milan et au plus tard en 397 ([223]). Nous ne pouvons

([218]) VICTRICE de Rouen, *De laude sanctorum*, 6 (*PL* 20, c. 448 A-B). Sur ce texte, voir *infra*, la n. 224.

([219]) *Ibidem* (c. 448 C-D). La nature de l'énumération pourrait laisser penser que celle-ci n'est pas exhaustive.

([220]) *Ibidem*, 11 (C. 453 B-C): l'Apôtre Jean d'Éphèse, Proculus de Bologne, Antoninus de Plaisance, Saturninus et Trajan de Macédoine, Nazaire de Milan, Mucius (de Byzance), Alexandre (de Drusipara), Datysus (Dacius de Durostorum), Chindeus (d'Axiopolis), Rogata et Leonida, Anastasia, Anatoclia (?) - Les localisations entre parenthèses sont celles que propose H. Delehaye (*Les origines du culte des martyrs*, 2e éd., Bruxelles 1933, pp. 355-356 et *passim*). Ici encore la pensée de Victrice est loin d'être claire.

([221]) VICTRICE, *De laude sanctorum*, 2 (c. 441 B-D).

([222]) *Ep.* 42 *Recognouimus* (*PL* 16, c. 1129 A-B). Le rapprochement a été proposé par le premier éditeur de Victrice. Au lieu de Cario, Herval dans son édition récente (Paris-Rouen, 1966) donne Catio, qui n'est pas davantage connu.

([223]) Ambroise est mort le 4 avril 397. Le voyageur peut avoir quitté Milan avant cette date. Le *De laude* semble bien connu de Paulin dès 398, date l'*Ep.* 18 de Paulin à Victrice (P. FABRE, *Essai sur la Chronologie de l'oeuvre de saint Paulin de Nole*, Paris 1948, pp. 68-69 qui ne fait pas le rapprochement. Il ne fait pas de doute que Paulin a été renseigné oralement par Paschasius, le diacre de Victrice, mais le texte de l'*Ep.* 18, 5, avec ses allusions aux moines et moinales, suppose la

pas remonter beaucoup plus haut, à cause de la présence d'Agricola, dont le transfert est de 393-394. Étant donné le situation politique de ces années, les voyages n'ont pas dû être faciles avant 395 ([224]). Quant à l'origine de l'envoi de ces reliques à Rouen, il ne semble pas être dû au seul Ambroise, ce qui tendrait à confirmer l'indication tirée des propos de Paulin à Nicétas ([225]). L'un ou l'autre de ces évêques était-il allé lui-même

lecture du *De laude*, 3). En ce qui concerne les reliques, voici ce qu'écrit Paulin: « ...Nunc Rotomagnum, et uicinis ante regionibus tenui nomine peruulgatum, in longinquis etiam prouinciis nominari uenerabiliter audimus et inter urbes *sacratis locis nobiles* cum diuina laude numerari. Haud immerito cum totam illic *qualis in Oriente memoratur Hierusales* faciem apostolorum quoque praesentia meritum tuae sanctitatis aduexerit *qui peregrinam memoriis suis urbem* affectu sanctorum spirituum et effectu operum diuinorum *sedibus suis comparant* qui in te ipsum aptissimum sibi diuersorium repererunt » (*Ep.* 18, 5 - Ed. G. Hartel, *CSEL* 29, p. 132). Paulin, qui acquiesce aux déclarations de Victrice, tiendrait-il de tels propos s'il possédait déjà lui-même les mêmes reliques à Nole?

([224]) Y a-t-il eu *deux* apports de reliques à Rouen, comme on le dit ordinairement? Il est difficile de fournir une réponse assurée. A s'en tenir à certains propos, les martyrs sont, semble-t-il, *accueillis* à Rouen par d'autres saints (§ 6 - c. 448 A-B; 448 C-D), parmi lesquels figurent les Apôtres André et Thomas. D'autres passages laissent cependant entendre que l'arrivée des Apôtres *et* des martyrs est récente (§ 5 - c. 447 C; § 12, c. 545 C-D), qu'elle est due au même porteur (§ 2 - c. 445 A 2-3), a été longtemps désirée (§ 1 et § 2), qu'ils ne forment qu'un seul groupe (§12 - c. 454 D) dès avant leur entrée dans l'Église que Victrice a élévée pour eux de façon non prévue (§ 12 - c. 457-458). Peut-être faudrait-il donc replacer le § 6 dans l'ensemble du développement où Victrice affirme que les saints sont à la fois présents au ciel et en tel ou tel lieu et tenir compte du fait que Victrice ne cherche pas un second (*alter*) endroit, mais bien un autre (*alius* - § 6; c. 448 B 6) endroit, i.e. plus digne d'une telle foule de saints. De toute façon — et cela suffit pour notre propos — Agricola, dont le transfert à Bologne même date de 393-394, fait partie du groupe de ceux qui « accueillent », avec Jean-Baptiste, André, Thomas, Gervais, Protais et Euphémie (§ 6 - c. 448 B). Il ne peut être à Rouen depuis longtemps et il faudrait vraiment multiplier les envois pour prétendre, comme on le fait parfois, que les reliques de Gervais et Protais — et éventuellement d'autres — sont arrivées à Rouen peu après 386.

([225]) Voir *supra*, n. 215.

en Orient, et en particulier à Édesse, ou avait-il reçu ces reliques d'un illustre voyageur?

Les porteurs: Gaudence

Nous possédons un certain nombre d'informations sur quelques-unes des personnes qui ont transporté en Occident quelques-unes des reliques orientales. Il est plus difficile de préciser quelles sont les reliques que ces divers voyageurs ont rapportées. Le plus connu est Gaudence de Brescia. Il a fait, je l'ai dit, deux voyages en Orient. Le premier l'a mené, avant 397 ([226]), jusqu'à Jérusalem en passant par la Cappadoce et Antioche. C'est celui qu'il évoque lorsqu'il parle des reliques des quarante martyrs lors de la dédicace de la Basilique du *Concilium Sanctorum* à Brescia ([227]). L'autre l'a emmené vers Constantinople, en 405-406, mais en des circonstances bien peu favorables, semble-t-il, à un transfert de reliques qui ne peut se faire sans l'accord du clergé local ([228]). Puisque Gaudence ne donne aucun détail sur l'acheminement des reliques de Jean-Baptiste, André, Thomas et Luc dont il ne signale que vaguement le lieu du martyre ([229]), il y a fort à penser qu'il n'a pas rapporté lui-même ces reliques et que les nombreux détails fournis sur les martyrs de Cappadoce ne sont pas simplement destinés à présenter des martyrs beaucoup moins connus de ses auditeurs et dont il voudrait préciser l'authenticité.

Le premier évêque de Concordia

Il est un autre personnage qui pourrait bien avoir rapporté ces reliques des saints de la première génération chrétienne. Dans le sermon qu'il prononce pour la dédicace de l'Eglise

([226]) Puisqu'il a été consacré par Ambroise (*Tr.* 16, 2). En 386-387, Augustin a vu Philastre à Milan.

([227]) GAUDENCE de Brescia, *Tr.* 17, 14-15.

([228]) PALLADIUS, *Dialogus*, 4.

([229]) GAUDENCE, *Tr.* 17, 11.

de Concordia, Chromace laisse entendre que le premier évêque de la ville a dû sa consécration au fait qu'il avait apporté des reliques à Concordia [230], quitte à en fournir une part à Aquilée [231]. Si les choses sont bien telles et si le sermon n'est pas trop mutilé [232], on peut penser que ce premier évêque de Concordia n'a pas simplement obtenu des reliques — lui simple prêtre [233] — en Italie, auprès d'un Ambroise par exemple. Celui-ci aurait bien plutôt traité d'évêque à évêque avec Chromace! D'ailleurs, si le mouvement est parti de Milan, on est surpris que les reliques proprement milanaises n'aient pas atteint la Vénétie, alors qu'elles sont à Brescia et, surtout, qu'elles ont, dès ce moment, gagné les lointaines IIe et IIIe Lyonnaises [234].

Le nom de ce nouvel évêque est inconnu [235]. On a par-

[230] CHROMACE, *S.* 26, 1: « Ornata est igitur Ecclesia Concordiensis et munere sanctorum et basilicae constructione et summi sacerdotis officio. Meruit enim sanctus uir frater et coepiscopus meus *summo sacerdotio honorari*, qui per huius modi munera sanctorum honorauit Ecclesiam Christi sacerdotis ueterni ».

[231] *Ibidem*: « Nos *a uobis* reliquias sanctorum accepimus... Tulimus *quod adlatum uobis fuerat* de munere sanctorum... ».

[232] Le sermon s'arrête au milieu de renseignements donnés sur Thomas, et en particulier du retour de son corps à Édesse. Luc avait été nommé un peu plus haut (*S.* 26, 4 début) dans le groupe des Apôtres et Évangélistes. Il n'est pas impossible que d'autres groupes ou noms suivaient.

[233] On n'imagine pas, en ces années, qu'un laïc ait pu être ordonné évêque. La législation est devenue beaucoup plus sévère.

[234] Sur cette absence des reliques milanaises en Vénétie, voir J. LEMARIÉ, *La liturgie d'Aquilée et de Milan au temps de Chromace et d'Ambroise* in *Aquileia e Milano*, « AAAd » IV, Udine 1973, p. 268 en bas. Mais leurs transferts continueront. Voir, pour le Norique, EUGIPPIUS, *Vita Seuerini*, 9, 3; pour la région d'Aquilée, G.C. MENIS, *Plebs de Nimis, Ricerche sull'architettura romanica ed altomedioevale in Friuli*, Udine 1968, pp. 96-101.

[235] Faut-il reconnaître en lui l'un des trois noms donnés par Victrice? Mais, dans ce cas, on ne voit pas pourquoi l'évêque de Concordia serait venu à Milan en 392-3, alors que nous n'y voyons, ni l'évêque de Brescia, ni ceux de Vérone ou d'Aquilée...

fois avancé le nom de Laurentius ([236]), l'évêque auquel Rufin a dédié son *Commentaire* du *Symbole des Apôtres* ([237]). Cet ouvrage, dont j'ai rappelé plus haut quelques-unes des sources orientales et palestiniennes, serait-il en réalité un manuel pour un nouvel évêque, analogue, *mutatis mutandis*, au *De catechizandis rudibus* d'Augustin? A l'appui de cette pure hypothèse, j'ajouterai que l'ouvrage date de 404 — ce qui ne l'éloigne pas beaucoup de la dédicace de Brescia — et que ce n'est peut-être pas un hasard si, en ces mêmes années Rufin dédie à Chromace la traduction des *Homélies sur Josué* d'Origène ([238]). Or, dans la Préface, l'évêque d'Aquilée est salué comme un nouveau Béséléel, c'est-à-dire un nouveau constructeur du Tabernacle. Rufin, pour sa part, ne peut apporter ni métaux, ni pierres, ni bois précieux propres à la décoration. La métaphore est filée, à la suite d'ailleurs de Jérôme ([239]). Cela n'empêche pas qu'elle puisse également viser une réalité matérielle toute proche, toute d'actualité: la construction ou la dédicace de la *Basilique des Apôtres* d'Aquilée.

Silvia

Rufin, en tout cas, semble être revenu en Italie sans reliques. Nous savons que Mélanie avait reçu en cadeau de Jean de Jérusalem quelques parcelles de la vraie croix. Par Paulin de Nole encore, nous savons que Sulpice Sévère, en 403 ([240]),

([236]) Aucune donnée manuscrite ne permet d'identifier ce Laurentius avec le Maurentius dont on a retrouvé le sarcophage à Concordia « ante limina domnorum Apostolorum ». Ce Maurentius est d'ailleurs un simple *presbiter*. Sur l'emplacement de son sarcophage et ses problèmes, v. G. Fogolari, *La maggior basilica paleocristiana di Concordia* in *Atti del III Congresso Nazionale di Archeologia cristiana*, « AAAd », VI, Udine 1974, pp. 270 et 294-295.

([237]) Rufin, *Expositio Symboli*, 1.

([238]) Sur ces datations, v. F.-X. Murphy, *Rufinus of Aquileia*, p. 185: *Expositio Symboli*; pp. 189-190: *In Iosue homiliae*.

([239]) Voir *supra*, p. 297 et n. 137.

([240]) P. Fabre, *Essai*, pp. 34-35, 40.

avait demandé à Paulin de lui envoyer des reliques pour la basilique qu'il était en train d'élever à Primuliacum. Paulin s'excuse de ne pouvoir lui envoyer qu'une parcelle de la Croix ([241]) et il renvoie son ami à une dénommée Silvia qui a promis à Victor, le courrier ordinaire entre Sulpice et Paulin, « des reliques de nombreux martyrs d'Orient » ([242]). Cette Silvia ([243]) a toute chance d'être la personne à laquelle Rufin avait promis de traduire les *Recognitiones* Clémentines qui, en 406, seront, en définitive, dédiées à Gaudence de Brescia, après la mort de Silvia ([244]). Belle-soeur du ministre Rufin, un autre amateur de reliques, elle se trouvait en Egypte en 400 ([245]). Son retour n'était donc pas très ancien en 403. Mais nous ignorons *tout* des reliques qu'elle rapportait, de leur provenance comme de leur destination, en Italie du Nord comme en Aquitaine...!

Conclusion

Je ne me cache pas la fragilité de certaines conjectures et je me garde de toucher aux problèmes proprement archéologiques des basiliques où sont déposées ces reliques. Ces conjectures seraient-elles toutes fausses que ces mouvements de reliques

([241]) Paulin de Nole, *Ep.* 31, 1 (Ed. G. Hartel, *CSEL* 29, p. 268, l. 3-9).

([242]) *Ibidem* (p. 268, l. 1-3): « et ille (Victor) se spem eiusdem gratiae copiosam habere dixit a sancta Silvia quae *illi de multorum ex Oriente martyrum reliquiis spopondisset...* ».

([243]) Sur cette Silvia, voir E.D. Hunt, *St Silvia of Aquitaine. The role of a Theodosian Pilgrim in the Society of East and West*, « JThS », 23 (1972), pp. 351-373 à corriger par P. Devos, *Silvie la sainte pélerine*, « ABoll. », 91 (1973), pp. 105-117: *en Orient*; 92 (1974), pp. 321-343: *en Occident*.

([244]) Rufin d'Aquilée, *In Clementis recognitiones Prologus* (*CC* 20, p. 281, l. 6-9): « opus quod olim uenerandae memoriae uirgo Siluia iniunxerat (...) et tu deinceps iure hereditario deposcebas... ».

([245]) P. Devos, *art. cit.*, p. 114.

demeureraient et qu'ils attestent un certain nombre de relations avec l'Orient, avec la Palestine, quelles que soient les voies de communication. J'ai été amené dans la première partie de cet exposé à souligner le retentissement — réel ou vraisemblable — des invasions barbares et des tensions entre Occident et Orient sur les communications terrestres entre les deux parties de l'Empire à travers l'Illyricum. Les faits connus sont peu nombreux et nous en connaissons mal les circonstances précises. On peut cependant noter que ces échanges continuent au moment des pires tensions. Vigile de Trente, entre 399 et 404, confie au Comes Jacob des reliques des martyrs d'Anaune pour Jean de Constantinople... ([246]) Mais nous avons vu Sisennius de Toulouse venir s'embarquer à Aquilée pour la Palestine ([247]) et, en 404-405, la délégation envoyée par Innocent, les évêques de Milan et d'Aquilée à Jean Chrysostome prend, de Rome, la voie de mer ([248]). Les pèlerinages vers la Palestine continueront, au-delà de la conquête arabe. Pour Aquilée, nous en avons la preuve dans cette ampoule de Terre sainte que Mme Guarducci vient de publier ([249]) et M. Piussi nous a entretenus hier du Santo Sepolcro de la Basilique.

Ce sont là des objets « matériels », si je peux dire, en pensant à la fois à ces Préfaces de Rufin qui nous ont parlé des *merces orientales* et à la dualité des sources de notre information. Car, s'il est doux de rêver à Aquilée à des trouvailles littéraires aussi intéressantes que celles que nous avons vu se faire depuis quinze ans dans le domaine des *textes,* je crois qu'il est plus raisonnable d'attendre du sol même d'Aquilée les docu-

([246]) VIGILE de Trente, *Ep.* 2, 1 (*PL* 13, c. 552 C-E). J. Matthews (*Western Aristocracies and Imperial Court*, Oxford 1975, p. 190, n. 5) identifie de façon plausible ce Comes Iacob avec la « victime » de l'*Épigramme* 50 de Claudien. Mais il est difficile de dater de façon plus précise l'un ou l'autre écrit.

([247]) Voir, *supra*, p. 285.

([248]) PALLADIUS, *Dialogus*, 4.

([249]) M. GUARDUCCI, *Un ricordo di Terra Santa ad Aquileia*, « AN », XLV-XLVI (1974-75), 617-630.

ments qui amélioreront notre connaissance et de la ville et de ses contacts avec les autres parties de l'Empire. Ce sont des richesses que le temps a laissées à Aquilée, même s'il les a enfouies.

Il en est d'autres qu'il a laissées à la lumière. Dans la *Préface* de la traduction de la *Règle de Saint Basile* dont nous reparlera Mlle Thélamon, Rufin félicite le moine Ursacius de n'avoir pas imité ceux qui ont l'habitude d'interroger ceux qui reviennent d'Orient sur ses sites et ses richesses ([250]), mais de s'être enquis des observances monastiques de l'Orient. Il a donc placé sa curiosité à un niveau un peu plus élevé et c'est elle que satisfait Rufin en lui traduisant la Règle de saint Basile, qu'il lui demande de diffuser ([251]). Je n'en dis pas davantage et vous cite au moins encore la *Préface* des *Recognitiones Clementis* adressée à Gaudence. Rufin s'y vante du « butin » qu'il arraché aux bibliothèques grecques, des « dépouilles de la Grèce » qu'il a transportées en Occident ([252]). Ce n'est pas le plus important à coup sûr de ces propos. Je ne peux cependant pas ne pas être frappé par les métaphores maritimes autant que militaires que contiennent toutes ces proclamations ([253]). Rufin revient, par mer, à Rome avec un *navire* chargé de *marchandises*, ou de *butin*. Le dernier terme n'est pas moins important. Il laisse percer une fierté de

([250]) RUFIN d'Aquilée, *In regulam sancti Basilii prologus* (*CC* 20, p. 241, l. 7-11): « ... non ut aliquibus mos est uel de locis uel de opibus Orientis sollicite percontatus... ».

([251]) *Ibidem* (l. 24-26).

([252]) RUFIN, *In Clementis recognitiones prologus* (*CC* 20, p. 281, l. 10-12): « praedam, ut opinor, non paruam graecorum bibliothecis direptam nostram usibus et utilitatibus conuectamus... »; (l. 24-26): « Peregrinas merces multo in patriam sudore transuehimus et nescio quam gratus me ciuium uultus accipiat magna sibi Graeciae spolia deferentem et occultos sapientiae thensauros nostrae linguae claue reserantem ».

([253]) Elles ne sont certes pas propres à Rufin ni à l'Occident. Thémistios, parlant des ports de Constantinople, oppose de la même façon les importations matérielles et les marchandises intellectuelles qui y entreront (*Or.* 4 - 60 D-61 C). L'image des *merces orientales*, avant Rufin, se trouve d'ailleurs chez Jérôme dès sa lettre à Paul de Concordia. Il promet à ce dernier des oeuvres personnelles « quae cum plurimis orientalibus mercibus ad te, si Spiritus sanctus adflauerit, nauigabunt » (*Ep.* 10, 3 f.).

vainqueur, un certain mépris pour ces Orientaux. Or, nous sommes à la veille d'une cassure qui va aller s'accentuant et il faut bien reconnaître que, sans l'oeuvre d'un Rufin ou d'un Jérôme, la séparation aurait été bien plus grande encore. L'Occident doit à Aquilée et à ses fils d'être demeuré en contact avec la pensée orientale pendant un millénaire, en attendant que l'on puisse avoir accès à nouveau au grec. Aquilée, avant Venise, en a d'abord profité. Le P. Lemarié a certes évoqué l'an dernier le petit nombre des manuscrits bavarois contenant l'oeuvre de Chromace ([254]), mais je rappelle que le *Commentaire des Epîtres de saint Paul* dont j'ai dit tout à l'heure quelques mots a été écrit à Salzbourg autour de 800 ([255]). Or, à cette époque, Juvavum-Salzbourg dépendait toujours d'Aquilée. Tous ces textes n'ont pas connu le sort de ce *Commentaire*, resté peu utilisé, ni même celui des *Sermons* ou des *Tractatus* de Chromace. Ils ont été lus et relus, copiés et recopiés, même si l'on oubliait tout ce qu'ils devaient à Aquilée.

Mais il est une troisième série d'« importations ». Elles sont difficiles à fixer sur le papier dans la mesure même où il s'agit d'informations *orales*, telles qu'il en circule dans les ports. Je voudrais, en terminant, en suggérer l'importance à travers deux textes. L'un émane de Jérôme et concerne, non pas Aquilée, mais Porto et le Xenodochium de Pammachius et de Fabiola. Je crois qu'il n'est pas contre-indiqué d'appliquer au port d'Aquilée les propos tenus par Jérôme à propos de la circulation des nouvelles: « Au cours d'un seul été, déclare-t-il, la Bretagne — à l'extrême Nord — apprit ce dont l'Égypte et la Parthie — c'est-à-dire la Mésopotamie et les territoires romains de l'extrême-Est — étaient informées dès le printemps» ([256]).

([254]) J. Lemarié, *Chromace d'Aquilée, Sermons*, t. 1 (*SC* 154), pp. 25 sq. - *La diffusion des oeuvres de saint Chromace d'Aquilée dans les scriptoria bavarois du Haut Moyen-Age* in *AAAd* IX, Udine, 1976, pp. 421-435.

([255]) H.J. Frede, *op. cit.*, I, p. 258.

([256]) Jérôme, *Ep.* 77, 10.

Le second texte est emprunté à la lettre de Vigile de Trente à Jean Chrysostome. J'ai cité ici il y a trois ans le passage où Vigile, dans un « on dit », oppose la conduite des martyrs du Val d'Anaune à celles des Donatistes en Afrique ([257]). Dans un autre passage, à propos du nom de l'un des trois martyrs, Alexandre, il évoque Alexandrie. Le tableau qu'il trace de la religion égyptienne ne me semble pas fait uniquement de poncifs ni entièrement livresque ([258]). Il doit s'y mêler des informations orales, qui ne lui sont pas forcément venues par le Cappadocien Sisinnius..., ni, je le reconnais sans peine, par Aquilée. Je voulais simplement montrer comment un individu perdu dans une vallée des Alpes se trouve en relation avec la Cappadoce et Constantinople, possède des informations sur Alexandrie et l'Afrique. L'Empire était encore assez unifié pour que les nouvelles circulent sans obstacle. Mais, et pour finir par la Palestine, la ou plutôt les routes des Lieux saints demeureront toujours, y compris aux époques les plus sombres, les voies de transmission des nouvelles, des idées et des formes. Les textes, eux, voyageront beaucoup moins entre les deux communautés linguistiques...

([257]) Y.-M. DUVAL, *L'influence des écrivains africains du IIIe siècle sur les écrivains chrétiens de l'Italie du Nord dans la seconde moitié du IVe siècle* in *Aquileia e l'Africa, AAAd*, V, Udine, 1974, p. 196.
([258]) VIGILE de Trente, *Ep.* 2, 10 (*PL* 13, c. 557 B-C).

Françoise Thélamon

MODÈLES DE MONACHISME ORIENTAL SELON RUFIN D'AQUILÉE

Rufin d'Aquilée a passé une grande partie de sa vie, plus de vingt-cinq ans, en Orient; après deux séjours à Alexandrie et en Egypte, il s'est fixé à Jérusalem (1). Il a donc été en contact direct avec la culture chrétienne de l'Orient mériterranéen qu'il s'est employé à faire connaître et à diffuser en Occident, en particulier par de nombreuses traductions (2). Son séjour en Palestine est aussi le temps de son expérience personnelle de la vie monastique puisqu'il dirige, avec Mélanie l'Ancienne, les monastères latins du Mont des Oliviers. Du monachisme oriental proprement dit, il a acquis une expérience personnelle lors de ses séjours en Egypte en allant visiter les moines les plus illustres de son époque, comme il se plaît à le rappeler à diverses reprises; il a également une certaine connaissance du monachisme pratiqué en Syrie, Palestine et Mésopotamie; admirateur de Basile de Césarée et de Grégoire de Nazianze dont il connaît bien les oeuvres, il propose, le cénobitisme cappadocien comme modèle aux monastères occidentaux.

Par son expérience monastique personnelle, par ses contacts directs avec certains milieux monastiques orientaux, par sa bonne connaissance de leur mode de vie, de leurs institutions et de leur spiritualité, Rufin était à même de transmettre au mona-

(1) Pour la biographie de Rufin, *v.* F.X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works,* Washington 1945.

(2) P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, p. 130 apprécie globalement l'activité de traducteur de Rufin en disant: « Il a révélé à l'Occident une foule d'ouvrages de première valeur ».

chisme occidental qui se développait quand il rentre en Italie, des modèles susceptibles de stimuler son expansion. Car même si un certain nombre de ses contemporains, notamment plusieurs de ses compatriotes du *Seminarium Aquileiense* (3), ont fait un voyage en Orient et y ont séjournés plus ou moins longtemps, aller visiter par soi-même les moines d'Egypte, de Syrie ou de Palestine, n'a pu être l'expérience personnelle que d'un petit nombre d'Occidentaux. En outre, à la fin du IVème siècle, la connaissance de la langue grecque se raréfie en Occident: seuls quelques personnages cultivés maintiendront l'étude des lettres grecques dans les siècles suivants. Les écrits latins de Rufin et surtout ses traductions d'ouvrages qui concernent directement le monachisme ont donc permis — avec quelques autres, ceux de Jean Cassien, par exemple — la diffusion en Occident d'un idéal ascétique et de règles de vie monastique élaborées et vécues d'abord en Orient, en Egypte et en Cappadoce notamment.

C'est du monachisme égyptien que Rufin a la meilleure connaissance directe personnelle. Dans son *Apologie contre Jérôme*, il rappelle qu'il a passé six ans en Egypte puis, après un intervalle, encore deux autres années. S'il a, pendant cette période, surtout été à l'école de Didyme l'Aveugle et d'un certain nombre d'autres personnages saints et érudits d'Alexandrie (4), il affirme qu'il a également fréquenté les moines les plus illustres du moment: « Je suis allé auprès des maîtres du désert, en la compagnie desquels nous nous complaisions d'une façon très attentive et très assidue: il y avait Macaire le disciple d'Antoine,

(3) A. SCHOLZ, *Il « Seminarium Aquileiense »*, (trad. G. Brusin) « MSF », Udine 1971.

(4) RUFIN, *Apol. ctra Hier.*, II, 15 (*C.C.*, *Series latina*, 20, pp. 94-95): *Ego qui sex annis Dei causa demoratus sum et iterum, post intervallum aliquod aliis duobus, ubi erat Didymus, de quo tu solo te iactas et ubi alii nihilominus illo non inferiores, quos tu ne facie quidem tenus nosti, Serapion et Amenites, viri naturae et moribus et eruditione germani, ubi Paulus senex, Petri discipulus*; *Apol. ad Anast.*, 2 (*Ibid.*, p. 25): *cum in sancta Alexandrina ecclesia degeremus...*

l'autre Macaire, Isidore et Pambô, tous amis de Dieu, qui nous ont enseigné ce qu'ils avaient appris de Dieu... » (5). Jérôme confirme cette information: il a appris la nouvelle en Syrie d'abord par Héliodore, puis par un moine d'Alexandrie, enfin par de nombreux voyageurs: « Rufin est à Nitrie, il est arrivé auprès du bienheureux Macaire, tel était le rapport d'une multitude impressionnante de voyageurs » (6) et il écrit à Rufin avec un enthousiasme qui témoigne de ce que représentait cette expérience d'un contact direct avec ces champions d'ascèse et de sainteté: « J'apprends que tu as pénétré les lieux retirés de l'Egypte, que tu visites les choeurs des moines, que tu circules parmi cette famille céleste qui est sur la terre » (7).

C'est la *Vie d'Antoine* écrite par Athanase, dans les années 360, et rapidement traduite par deux fois en latin (8), qui, la première, avait fait connaître en Occident, par le témoignage d'une oeuvre écrite, cette nouvelle forme de vie chrétienne animée d'un idéal de perfection par l'ascèse: le monachisme. Auparavant les exils d'Athanase en Occident — il était alors venu

(5) *Apol. ctra Hier., ibid.: et ut ad eremi magistros veniam, quibus et adtentius et frequentius vacabamus, ubi Macharius, Antonii discipulus, et alter Macharius et Isidorus et Pambus, omnes amici Dei qui nos haec docebant quae ipsi a Deo discebant.*

(6) Jérôme, *Ep.* III, 2 (éd. J. Labourt, Paris, Belles Lettres, 1949, t. I, p. 12). Cette lettre a été écrite dans l'été ou l'automne 375 et confiée à Florentinus, moine latin de Jérusalem, pour qu'il la remette à Rufin que Jérôme croit arrivé en Palestine: « Notre frère Rufin que l'on dit être venu d'Egypte avec sainte Mélanie... » (*Ep.* IV, 2, *loc. cit.*, p. 16). Cependant F.X. Murphy, *op. cit.*, p. 28 date les lettres III et IV de Jérôme de 374.

(7) *Ibid.* 1 (p. 11).

(8) A. Wilmart, *Une version latine inédite de la Vie de S. Antoine*, « RB », 31 (1914-1919), pp. 163-173, signale une traduction latine différente de celle d'Evagre d'Antioche et qui lui serait antérieure; G. Garitte, *Un témoin important de la Vie de Saint Antoine par Saint Athanase. La version latine inédite des archives du Chapitre de St-Pierre à Rome*, « Etudes de philol. d'archéo. et d'hist. anc., Inst. hist. belge de Rome », 3, Rome 1939.

plusieurs fois à Aquilée ([9]) — avaient déjà permis des contacts et suscité des vocations pour ce nouveau mode de vie chrétienne, notamment à Aquilée où, selon Jérôme, *Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur* ([10]). Formé dans le *monasterium* d'Aquilée et baptisé sans doute à Pâques 370, Rufin part pour l'Egypte dans l'été 372 ou au printemps 373 ([11]); peu avant Jérôme avait gagné la Syrie pour tenter dans le désert de Chalcis une expérience de vie ascétique.

De l'énumération qu'il fait dans l'*Histoire ecclésiastique* des moines qu'il a vus personnellement et qui l'ont béni ([12]), il ressort que Rufin a visité, outre les moines installés dans la *chôra* proche d'Alexandrie, ceux de la montagne de Nitrie, il cite là Moïse et Benjamin: c'était, sur le rebord du plateau désertique qui borde le delta, un lieu situé à 60 km environ d'Alexandrie; au-delà, à 15/18 km, se trouvaient les *Cellia*, les Cellules, site qui dans sa plus grande extension a couvert une dizaine de km² et dont la population a pu atteindre 20.000 habitants ([13]); Rufin y situe Pambô. Plus éloigné, à 80/90 km d'Alexandrie, dans une vallée du désert libyque, se trouvait Scété (Ouadi Natroum),

([9]) Athanase séjourne à Aquilée en 344-345 comme il ressort de son *Apologie à l'Empereur Constance*, 3; 4; 15 (*SC* 56, pp. 90-91; 93; p. 104).

([10]) JÉRÔME, *Chron. ad an. 374* (*PL* 27, 697-698).

([11]) M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée, l'étudiant et le moine*, « N.R.Th. », 64 (1937), pp. 1-33; 139-161.

([12]) RUFIN, *HE*, II, 8 (*GCS*, IX 2, pp. 1013-1014): *Macarius de superiori eremo aliusque Macarius de inferiore. Isidorus in Scytiis, Pambo in Cellulis, Moyses et Benjamin in Nitria, Scyrion et Helias et Paulus in Apeliote, alius Paulus in Focis, Poemen et Ioseph in Pispiri qui appellabatur mons Antonii.*

([13]) OMAR TOUSSOUN, *Cellia et ses couvents*, « Mém. Soc. Arch. Alex. », t. VII, fasc. 1 (1935), pp. 1-35; A. GUILLAUMONT, *Le site des « Cellia » (Basse-Egypte)*, « RA », 1964, II, pp. 43-50; et les compte-rendus de fouilles de J. LECLANT, *Orientalia*, 35, fasc. 4, 1966, pp. 129-131; 36, fasc. 2, 1967, p. 183; et de F. DAUMAS, *Travaux de l'I.F.A.O.* (1966-7), « CRAI », 1967, p. 436.

lieu beaucoup plus aride et d'accès plus difficile (14). Nitrie et les *Cellia*, relativement proches d'Alexandrie, étaient les sites monastiques les plus visités par les pieux touristes et Rufin ne pouvait manquer de s'y rendre (15). Il est allé aussi jusqu'à Scété et peut-être même à Pispir beaucoup plus éloigné dans le désert à l'est du Nil, là-bas vivaient des disciples d'Antoine. En tout cas Rufin n'a visité que la Basse-Egypte. La forme de monachisme qu'il y découvre est l'anachorètisme qui va de la forme érémitique proprement dite à l'organisation en laure, mais il n'est pas allé en Thébaïde et ne parle jamais du cénobitisme pachômien, ni de la vie dans les monastères comme ceux de Tabennesi. Hors d'Egypte, Rufin nous dit qu'il a visité des moines dans la région d'Edesse et dans celle de Carrhae, mais il ne donne aucun renseignement précis à leur sujet, il indique seulement qu'il a beaucoup entendu parler d'eux (16).

A partir de 380, c'est à Jérusalem que Rufin a pratiqué la vie monastique; au Mont des Oliviers, Mélanie avait fondé un monastère de femmes, Rufin y dirigea un monastère d'hommes (17). A leur sujet Pallade rapporte: « Ayant fondé à Jérusalem un monastère, elle (Mélanie) y passa vingt-sept ans, ayant là un couvent de vierges. Avec elle le très noble Rufin, originaire d'Italie, de la ville d'Aquilée, ayant le même caractère et plein de fermeté, plus tard jugé digne de la prêtrise. Il ne se trouvait pas parmi les hommes, quelqu'un de plus instruit et de plus modeste que lui. Tous deux accueillirent à leurs frais, pendant ces vingt-sept ans, ceux qui dans un but de prière,

(14) Pour la localisation des trois sites (*Nitrie, Cellia, Scété*) *v.* H.G. Evelyn-White, *The monasteries of Wâdi'n Natrûn*, t. II, New-York 1932, pp. 17-24; A. Bernand, *Le Delta Egyptien*, I, *Les confins libyques*, t. 3, Le Caire 1970.

(15) *Cf. Enquête sur les Moines d'Egypte*, XX, 5-8 (éd. A.J. Festugiere, *Moines d'Orient*, IV, 1, Paris 1964, pp. 110-112); Rufin, *Hist. Mon.*, 21 (*PL* 21, 443); 22 (*ibid.*, 444-445); Pallade, *Hist. Laus.*, 18.

(16) Rufin, *HE*, II, 8 (*loc. cit.*); *v. supra* n. 12.

(17) Rufin, *Apol.*, II, 8 en parle en disant *in meis cellulis*.

étaient de passage à Jérusalem, évêques, moines et vierges, ils édifiaient tous ceux qui leur rendaient visite » ([18]). Nous sommes en fait très mal renseignés sur la forme de vie monastique pratiquée au Mont des Oliviers et sur sa spiritualité; comme ce sont les *Règles* de Basile que Rufin propose comme exemple à Ursacius qui l'a accueilli au monastère de Pinetum, au sud de Rome, lors de son retour en Italie en 397, on peut supposer qu'il s'en inspirait lui-même en Palestine. En tout cas le monastère de Rufin a été un foyer d'activité intellectuelle, de lecture, de copie et de diffusion d'ouvrages des auteurs chrétiens de langue grecque, en particulier grâce à la « cargaison » d'ouvrages grecs rapportés en Italie par Rufin.

Par ses écrits personnels et plus encore par de nombreuses traductions, Rufin a fait connaître à l'Occident méditerranéen différents aspects du monachisme pratiqué en Orient. Or si l'hellènisme profane est rejeté dans les milieux ascétiques occidentaux, comme celui de Lérins, l'hellènisme chrétien y exerce au contraire une influence notable par l'intermédiaire justement de traductions comme celles de Rufin; ceci va de pair avec la vulgarisation de l'idéal ascétique oriental par Cassien ([19]).

Sous le nom d'*Instituta Monachorum*, Rufin a donc traduit en 397, à Pinetum, les *Règles* de Basile combinant sous forme de 203 questions et réponses ([20]) les 55 *Grandes Règles* et les 313 *Petites Règles* de Basile. Il indique dans la préface qu'il a été conduit à ce travail, parce qu'Ursacius l'avait interrogé sur

([18]) PALLADE, *Hist. Laus.*, 46 (éd. BUTLER, p. 136); *cf.* PAULIN DE NOLE, *Ep.* 28, 5 (*CSEL*, 29): *et ipsam adnotationem... direxi ad Rufinum presbyterum, sanctae Melaniae spiritali in via comitem, vere sanctum et pie doctum, et ob hoc intima mihi affectione coniunctum.*

([19]) P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 225 souligne que l'idéal ascétique que Cassien propose à l'admiration de l'Occident n'est pas emprunté directement aux Pères égyptiens, comme le prétend Cassien, mais reproduit l'enseignement élaboré par Evagre du Pont qui s'était établi à la fin de sa vie à Scété puis aux Cellules.

([20]) *PL.* 103, 483-554.

la vie des serviteurs de Dieu et les règles observées dans les monastères en Orient; il ajoute que ce qui lui a paru le meilleur a été de lui faire connaître les *Instituta monachorum* de saint Basile qui les a exprimées sous la forme de réponses à des questions posées par ses moines, réponses qui sont, aux yeux de Rufin, comme l'expression d'un *ius sanctum* ([21]). Pour Rufin comme pour Ursacius, il est évident que la traduction de ces *Règles* est faite pour être diffusée dans les monastères d'Occident afin qu'ils observent les mêmes règles que ceux de Cappadoce ([22]). Il est donc clair qu'en choisissant de faire connaître par sa traduction les *Règles* de Basile, Rufin souhaitait influencer la vie monastique pratiquée en Occident et qu'il avait choisi le cénobitisme basilien comme modèle ([23]). De retour à Aquilée (entre 398 et 400), Rufin traduit encore sept homélies et une

([21]) RUFIN, *Prologus in Regulam Sancti Basilii*, (*C.C., Series latina*, 20, p. 241): *Satis libenter, carissime frater Ursaci, adventantes de partibus Orientis et desiderantes iam fratrum consueta consortia, monasterium tuum ingressi sumus... Et inde maxime delectati sumus quod non, ut aliquibus mos est, vel de locis vel de opibus Orientis sollicite percontatus es; sed, quaenam ibi observatio servorum Dei haberetur quae animi virtus, quae instituta servarentur in monasteriis perquisisti. Ad haec ego ne quid tibi minus digne, non dico quam geritur sed quam geri debet, exponerem, sancti Basilii Cappadociae episcopi, viri fide et operibus et omni sanctitate satis clari, instituta monachorum... protuli.*

([22]) *Ibid.*: *cuius cum definitiones ac sententias mirareris, magnopere poposcisti ut hoc opus verterem in latinum, pollicens mihi quod per universa occiduae partis monasteria si haec sancti spiritalis viri sancta et spiritalia innotescerent instituta, omnis ille servorum Dei profectus, qui ex huiuscemodi institutionibus nasceretur, mihi quoque ex eorum vel meritis vel orationibus, aliquid gratiae vel mercedis adferret... Tui sane sit officii etiam aliis monasteriis exemplaria praebere: ut secundum instar Cappadociae omnia monasteria eisdem et non diversis vel institutis vel observationibus vivant.*

([23]) On peut remarquer que Rufin ne parle jamais du cénobitisme pachômien; dans le cadre de la querelle qui l'oppose à Rufin, Jérôme traduit en 404 la *Règle de Pachôme* qui fut ainsi connue en Occitent, *v.* A. BOON, *Pakhomiana latina*. Règle et épîtres de S. Pakhôme, épître de S. Théodore et *liber* de S. Orsiesius, texte latin de S. Jérôme, Louvain 1932.

lettre de Basile et neuf homélies de Grégoire de Nazianze contribuant ainsi à faire connaître l'idéal ascétique et la spiritualité des Pères cappadociens ([24]). Par la suite, dans l'*Histoire ecclésiastique*, Rufin consacre à Basile et Grégoire un long chapitre dont la teneur excède largement les questions monastiques ([25]).

Rufin a encore contribué à répandre en Occident l'idéal ascétique oriental en traduisant les *Centum Sententiae* et les *Sentences pour les Vierges* d'Evagre du Pont. Jérôme, très hostile à Evagre, s'en plaint dans la lettre à Ctésiphon: « Evagre du Pont, originaire d'Ibora, qui écrit aux vierges, écrit aussi aux moines, écrit aussi à celle de qui le nom de noirceur atteste l'impiété (Mélanie); ... Ses livres répandus en langue grecque à travers l'Orient et en latin dans la traduction de Rufin son disciple, sont très lus en Occident » ([26]).

Enfin il fait connaître en Occident la vie et les *mirabilia* des moines d'Egypte, poursuivant en somme ce qu'avait entrepris Athanase dans la *Vie d'Antoine*. Il leur consacre deux chapitres de l'*Histoire ecclésiastique* et, vers 404, traduit l'*Historia Monachorum* ([27]). Cette oeuvre qui relate le voyage accompli

([24]) Dans sa *Praefatio in omelias Sancti Basilii*, *C.C.*, *Series latina*, 20, p. 237, Rufin compare Basile à Cyprien pour avoir mérité la palme de la confession comme Cyprien avait mérité la palme du martyre et aussi parce que ses homélies apportent un enseignement moral qui vise à *instituere animos ad bonam vitam* et qui, parce qu'il n'est pas hérissé de questions dogmatiques ardues, est accessible à la compréhension de tous et peut fournir, notamment aux femmes pieuses, une règle de vie pratique. *v.* Y.M. DUVAL, *L'influence des escrivains africains du IIIème siècle sur les écrivains chrétiens de l'Italie du Nord dans la seconde moitié du IVème siècle*, in « Aquileia e l'Africa, Antichità Altoadriatiche », V, Udine 1974, pp. 191-225, en particulier pp. 212 et 224.

([25]) *H.E.*, II, 9 (*loc. cit.*, pp. 1014-1017).

([26]) JÉRÔME, *Ep.* 133, 3 (éd. J. LABOURT, Paris « Belles Lettres », 1963, t. VIII, p. 53).

([27]) *H.E.*, II, 4 et 8 (*GCS*, IX, 2, pp. 1004-1008 et 1013-1014); *H.M.*, (*PL* 21, 387-462); Rufin (*H.E.*, I, 8) indique qu'il ne parle pas d'Antoine parce que sa vie a été écrite par Athanase et traduite en latin. De son côté, Jérôme avait, dès 377, fait parvenir en Occident une vie

en Egypte par un petit groupe de moines du monastère du Mont des Oliviers, en 394/5, a longtemps été considérée comme une oeuvre de Rufin rédigée directement en latin, à partir de son expérience personnelle. Au début du prologue en effet, l'auteur remercie Dieu « qui a conduit notre voyage en Egypte et nous a fait connaître des merveilles extraordinaires dignes d'être transmises à la postérité » [28] puis il indique qu'il entreprend ce récit « parce que l'amitié des frères qui vivent au Mont des Oliviers nous a souvent sollicité de leur raconter la vie des moines d'Egypte ». Il a été montré que Rufin n'avait pas participé à cette expédition dont les membres ont visité non seulement la Basse-Egypte mais aussi la Thébaïde et qui'l n'est que le traducteur d'un ouvrage d'abord rédigé en grec mais dont il a existé plusieurs versions plus ou moins étoffées [29]. Cette entreprise est en tout cas bien différente de la traduction des *Règles* de Basile. L'*Historia Monachorum* vise à l'édification des lecteurs par la relation d'exemples hors du commun: les Pères du désert sont des saints qui, par leur ascétisme, ont réussi à égaler les Prophètes et les Apôtres comme le prouvent les charismes dont ils sont dotés. Le « modèle » égyptien qui se dégage de l'*Historia Monachorum*, fait presque totalement abstraction du cénobitisme pachômien et n'apporte pas comme les *Instituta Monachorum* des cadres directement utilisables, il est une sorte de stimulation à la sainteté au moyen du merveilleux, car ce sont les *mirabilia*, preuve de la *virtus* des moines d'Egypte, qui doivent attiser la foi du lecteur. De par son caractère merveilleux

de moine, romancée semble-t-il, la *Vie de Paul* de Thèbes (*PL* 23, 17-28) qu'il avait adressée à Paul de Concordia: « Nous t'avons envoyé, à toi Paul qui es âgé, un Paul plus âgé encore, où nous avons beaucoup travaillé pour simplifier notre style en faveur des moins cultivés » (*Ep.* 10, 3, *loc. cit.*, p. 29).

(28) *H.M.*, *Prologus* (*PL* 21, 387).

(29) A.J. Festugiere, *Le problème littéraire de l'Historia Monachorum*, « Hermès », 83, 1955, pp. 257-284; éd. critique du texte grec *in* « Subsidia Hagiographica », 53, Bruxelles 1971; trad. fse *in* « Les Moines d'Orient », IV, 1, *Enquête sur les moines d'Egypte*, Paris 1964.

qui en rend la lecture agréable, l'*Historia Monachorum* est susceptible de toucher un large public; elle s'apparente ainsi au roman chrétien que Rufin a également abordé en traduisant les *Recognitiones ps. clémentines.*

Dès son retour en Italie, Rufin s'est empressé de faire connaître les *Règles* de Basile. Dans l'*Histoire ecclésiastique*, il a, pour ainsi dire, vulgarisé une certaine version de la conversion de Basile et de Grégoire à la vie monastique, version erronée des faits car elle est manifestement contredite par le témoignage des intéressés eux-mêmes ([30]). En fait, Rufin élabore son récit sous la forme d'un diptyque dont Basile et Grégoire sont les deux volets opposés et complémentaires; toute sa démonstration tend à prouver que l'on peut atteindre la vie parfaite par deux voies différentes: l'une exclusivement contemplative, c'est celle de Grégoire, l'autre qui allie la prédication et l'activité caritative à l'approfondissement personnel de la foi, c'est celle de Basile.

Selon Rufin, Basile et Grégoire, après avoir fait à Athènes de brillantes études, auraient été appelés à enseigner la rhétorique; Basile avait accepté, Grégoire avait refusé pour se mettre tout entier au service de Dieu. « Il compta tellement sur l'amitié de son compagnon, qu'il arracha Basile qui était en train de faire son cours à sa chaire de professeur et, l'ayant pris par la main, l'emmena avec lui dans un monastère » ([31]). En réalité,

([30]) *V.* la correspondance échangée par Basile et Grégoire ou adressée à des tiers: BASILE, *Ep.* 2 et 14; GRÉGOIRE de NAZIANZE, *Ep.* 1; 2; 4; 5; 6; ID., *Carmen de vita sua*, v. 302-311; 350-356; BASILE, *Ep.* 1 et 223, 2 à Eustathe de Sébastée; GRÉGOIRE de NYSSE, *Vie de Sainte Macrine*, 6 (*SC* 178, p. 163); S. GIET, *Sasimes, une méprise de Saint Basile*, Paris 1941, pp. 37-54.

([31]) *H.E.*, II, 9: *Tantum de collegae amore praesumsit, ut sedentem Basilium, de doctoris cathedra deponeret, ac secum ad monasterium manu iniecta perduceret.* En 432, Eucher, moine de Lérins, écrit à Valerianus pour l'exhorter à mener la vie philosophique et cite en exemple la conversion de Clément de Rome d'après la biographie romancée traduite par Rufin, celle de Grégoire le Thaumaturge d'après l'*H.E.* d'Eusèbe dans la traduction de Rufin qui y a ajouté deux miracles puis celle de Basile par

ce fut Basile qui se retira le premier à Annisa, dans la province du Pont, et qui, à plusieurs reprises, pressa Grégoire de le rejoindre, car pendant leur séjour à Athènes, ils avaient tous deux décidé de se retirer du monde pour s'adonner à la vraie philosophie ([32]). Enjolivant encore la réalité Rufin poursuit: « et là, pendant trente ans, après avoir écarté tous les ouvrages des auteurs profanes grecs, ils se consacraient exclusivement aux livres de l'Ecriture Sainte et ils cherchaient à la comprendre, non d'après leur propre conception, mais suivant les écrits et l'autorité des Anciens; et il était manifeste que leur règle d'interprétation dépendait de la tradition apostolique. Discutant princi-

Grégoire dans les termes suivants: « *Alius item sanctus atque eiusdem nominis Gregorius, aeque litteris ac philosophiae deditus, coelestem hanc philosophiam concupivit. Cuius etiam, quod ad rem pertinet, nequaquam silendum videtur, quod Basilium studiis prius saecularibus familiarem sibi et rhetorices adhuc professioni vacantem, auditorium eius ingressus, manu hunc apprehensum abduxit, dicens: « Omitte ista et da saluti operam »* (EUCHER, *Ep. ad Valerianum*, *PL* 50, 718 C). P. Courcelle (*op. cit.*, p. 217) suppose qu'il dépend là de « quelque biographie pieuse » et suggère qu'il pourrait s'agir d'une traduction latine d'une vie perdue de S. Basile par son disciple Helladios. Il me parait possible de formuler l'hypothèse que dans ce cas aussi Eucher dépend du récit de Rufin qu'il a amplifié.

([32]) GRÉGOIRE de NAZ., *Ep.* 1 (éd. P. GALLAY, Paris, Belles Lettres, 1964, p. 1): « J'ai manqueé je l'avoue à ma promesse: être avec toi et vivre avec toi en philosophe, voilà à quoi je m'étais engagé dès le temps de notre séjour à Athènes, de notre amitié là-bas et de notre fusion l'un avec l'autre »; *cf.* la version de Grégoire de Nysse, frère de Basile, qui souligne l'influence de leur soeur Macrine sur la conversion de Basile à la vie monastique: *V.S.M.*, 6, *SC* 178, p. 163: « Alors qu'elle l'avait trouvé exagérèment exalté par le sentiment de son talent oratoire, dédaigneux de toutes les dignités et exalté par sa prétention au-dessus des nobles de la province, elle l'attira si rapidement à l'idéal de la philosophie que, renonçant à la célébrité mondaine et méprisant la gloire que lui valait son éloquence, il passa comme un transfuge à cette vie laborieuse de travaux manuels, se préparant par sa pauvreté parfaite une vie sans obstacles vers la vertu ». *V.* A.M. MALINGREY, « *Philosophia* ». *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IVème siècle ap. J-C*, Paris 1961, p. 227 et *sq.*

palement les commentaires des Prophètes, ils cherchaient des trésors de sagesse et de science cachés dans des vases d'argile » ([33]). La conversion au monachisme, pour ces hommes instruits, est donc présentée comme une rupture avec le monde et plus encore comme un choix de culture: pour trouver la vraie sagesse et la connaissanse véritable, il leur faut renoncer totalement à la culture profane, pour s'adonner exclusivement à la culture chrétienne dans le cadre de la tradition, sans chercher à faire preuve d'originalité personnelle, c'est-à- dire sans avoir recours aux méthodes de raisonnement de la dialectique, *ars callida* qui conduit à la *perfidia* comme le montre souvent Rufin dans l'*Histoire ecclésiastique*; l'ascèse de Basile et de Grégoire est donc d'abord une ascèse intellectuelle. Ceci d'ailleurs est bien conforme au point de vue exprimé par Basile quand il explique à Grégoire sa règle et sa manière de vivre à Annisa: « Il n'y a qu'un moyen: se retirer entièrement du monde. Mais se retirer du monde, ce n'est pas en sortir avec son corps; c'est arracher l'âme à ses complaisances pour le corps. C'est vivre sans patrie, sans maison, san propriétés, sans amis, sans biens personnels, sans ressources; c'est vivre éloigné des affaires et des relations humaines, dans l'ignorance des enseignements profanes, le coeur tout disposé à recevoir l'empreinte des doctrines divines. Cette préparation du coeur consiste à désapprendre les théories perverses dont le monde l'avait imbu auparavant... On ne peut livrer à l'âme les enseignements de Dieu, si l'on n'a pas d'abord arraché ceux du siècle » ([34]). Basile ajoute encore: « Une excellente méthode pour

([33]) H.E., II, 9: *Ibique per annos, ut aiunt, tredecim omnibus Graecorum saecularium libris remotis solis divinae scripturae voluminibus operam dabant earumque intellegentiam non ex propria praesumptione, sed ex maiorum scriptis et auctoritate sequebantur, quos et ipsos ex apostolica successione intellegendi regulam suscepisse constabat. Quorum praecipue in prophetas commentarios discutientes thesauros sapientiae et scientiae reconditos in vasis fictilibus perquirebant.*

([34]) Basile, *Ep.* 2, 2 (éd. Y. Courtonne, Paris, Belles Lettres, 1957, t. I, p. 6).

s'initier à la perfection, c'est la méditation des Ecritures inspirées. C'est là que l'on trouve les règles de conduite et les vies des bienheureux, que l'Ecriture nous a transmises, comme des images animées de la vie, selon Dieu, proposées à l'imitation » ([35]). Aussi dans les Règles de Basile l'Ecriture constitue-t-elle la référence constante et absolue: chaque prescription y est cautionnée par une ou plusieurs citations scripturaires ou est présentée comme l'application dans la vie pratique du moine de telle ou telle parole de l'Ecriture.

Rufin oppose ensuite au détachement total de Grégoire, tourné exclusivement vers la contemplation de Dieu, l'activité de Basile pour répandre son idéal de recherche de la perfection par la vie monastique dans la région du Pont en y organisant des monastères: « Basile parcourut les villes et les campagnes du Pont; par ses paroles, il stimula l'esprit paresseux et peu préoccupé d'une espérance future de ce peuple et il les enflamma par sa prédication... Il les poussa, après avoir rejeté le souci des choses vaines et matérielles, à acquérir la connaissance de soi-même, à se réunir, à construire des monastères; il leur apprit à s'adonner aux psaumes, aux hymnes et aux prières, à prendre soin des pauvres, à leur bâtir des maisons convenables et à leur fournir la nourriture nécessaire; à former des vierges; à mener la vie pudique et chaste qui est presque souhaitable pour tous » ([36]). Par ce bref passage de l'*Histoire ecclésiastique*, Rufin fait connaître à ses lecteurs les caractères essentiels du monachisme basilien ([37]). Celui-ci implique tout d'abord la rupture avec les préoccupations de la vie matérielle vécue comme une libération en vue de la contemplation. Cette séparation du monde est la condition pour « acquérir la connaissance de soi-même » *suimet notitiam recipere*. Rufin emploie ici une expression de caractère quasi-technique pour désigner une des étapes de la

([35]) *Ibid.*, 3 (p. 8).
([36]) *H.E.*, II, 9 (p. 1015).
([37]) Pour l'ensemble de la question, *v.* D. AMAND, *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Maredsous 1948.

vie ascétique telle que la conçoivent les Cappadociens car on trouve des expressions parallèles chez Grégoire de Nysse ([38]). Le retour de l'âme à soi-même est en effet la condition nécessaire pour s'élever vers Dieu ainsi que l'exprime Basile lui-même: « L'esprit qui ne se disperse pas à l'extérieur... revient à lui-même et par lui-même s'élève à la pensée de Dieu » ([39]). Ceci est explicité dans la *Grande Règle* 5: « Lorsque nous avons renoncé à tout ce que nous possèdons, et que nous avons quitté le monde pour nous retirer dans la solitude, il convient alors de garder notre coeur en toute vigilance pour ne point perdre la pensée continuelle de Dieu... Il sied de porter partout la sainte pensée de Dieu, comme un sceau indélébile imprimé dans nos âmes, en nous souvenant sans cesse de lui dans un coeur pur » ([40]).

En second lieu, le monachisme basilien se caractérise par le cénobitisme, considéré comme la forme la plus équilibrée de la vie monastique car: « La vie menée en commun avec plusieurs frères comporte, à divers points de vue, beaucoup plus d'avantages que la vie solitaire » ([41]). La *Grande Règle* 7 montre les avantages du cénobitisme par rapport à l'anachorètisme: la vie commune permet l'entr'aide sur le plan matériel, l'exercice de la charité fraternelle, la direction spirituelle, l'observance de tous les commandements du Christ; unis par la vie cénobitique, les moines forment vraiment un seul corps dont le Christ est la tête, ils mettent en commun les charismes reçus du Saint-Esprit, ils s'encouragent mutuellement dans la lutte contre le démon; alors que l'anachorète risque fort de tomber dans l'orgueil en s'imaginant qu'il a atteint la perfection, plusieurs frères qui vivent ensemble peuvent pratiquer l'humilité et la charité véritable:

([38]) Grégoire de Nysse, *V.S.M.*, 5 (*SC* 178, p. 155) et P. Maraval, *Introduction apud V.S.M.* (*ibid.*, p. 99). Pour les expressions de cet ordre chez Grégoire de Nysse, *v.* J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris [2]1954, pp. 36-39.

([39]) *Ep.* 2, 2 (*loc. cit.*, p. 8).

([40]) Basile, *G.R.* 5, 2 (*PG*, 31, 921 B).

([41]) *G.R.* 7, 1 (928 C).

« Le stade où l'on combat, la voie assurée du progrès, l'entraînement continuel, la pratique des commandements du Seigneur: voilà ce qu'est une communauté de frères. Elle a pour objet la gloire de Dieu » ([42]). Telle est la conviction de Basile.

Au monastère, le moine mène une vie équilibrée qui allie le travail manuel à la prière perpétuelle qui a pour fonction de « susciter dans l'âme une notion claire de Dieu » ([43]). Concrètement Basile écrivait avec enthousiasme à Grégoire pour le convaincre de le rejoindre: « Quel bonheur de se lever dès l'aurore pour la prière et d'honorer le créateur dans des hymnes et des cantiques! Quel bonheur de s'adonner dès le lever du soleil au travail des mains en l'accompagnant du sel des hymnes! » ([44]).

Si l'amour du prochain doit régir les rapports entre les frères dans le cadre du monastère, il doit aussi, selon de nombreuses instructions de Basile, se traduire concrètement en particulier par le souci des pauvres qu'il faut nourrir et loger, le soin des malades, l'accueil des voyageurs, la prise en charge des orphelins, l'éducation de jeunes garçons à l'école claustrale. Basile avec les membres de sa famille et de son entourage engagés dans la vie monastique à Annisa, puis tout au long de sa vie, en particulier lors d'une famine en 369, fut le premier à donner l'exemple dans ce domaine ([45]).

Parmi les nombreuses prescriptions d'ascèse données par Basile, Rufin ne mentionne dans son chapitre de l'*Histoire ecclésiastique*, que la chasteté, forme la plus caractéristique de la tempérance monastique. Mais dans plusieurs *Règles*, il est souligné que la profession monastique est une consécration totale de l'homme à Dieu. D'après la *Grande Règle* 15, cette profession

([42]) *G.R.* 7, 4 (933 B).
([43]) *Ep.* 2, 4 (p. 10).
([44]) *Ep.* 2, 2 (p. 7-8).
([45]) Grégoire de Naz., *Or. XLIII*, *Oraison funèbre de Basile*, 34, 1-2 et 35, 4 (éd. F. Boulenger, Paris 1908, p. 130 et 135-137); *v.* S. Giet, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, Paris 1941, pp. 419-423.

était un engagement public qui comportait essentiellement une profession de virginité ou de chasteté: « Comme témoins de cette résolution, il nous faudra prendre les chefs des Eglises, afin que par leur intermédiaire, soit consacrée la sanctification même du corps du profès, comme une offrande réservée à Dieu » ([46]). Renoncer à sa profession pour retourner dans le monde est considéré comme un sacrilège ([47]). Basile a donc introduit de façon très ferme dans le monachisme le voeu religieux de chasteté à titre irrévocable. Outre la chasteté, les *Règles* incitent le moine à la tempérance dans tous les domaines ([48]), notamment alimentaire, sans toutefois tomber dans l'excès ([49]); au renoncement à tous ses biens et au choix de la pauvreté ([50]); au renoncement aux amitiés et même aux affections familiales ([51]); enfin au renoncement à toute volonté propre pour adopter une attitude d'humilité et d'obéissance totale au supérieur qui est seul qualifié pour décider de ce qui est conforme à la volonté de Dieu ([52]). Le moine suivra ainsi l'exemple même du Christ venu sur terre, non pour faire sa volonté mais la volonté de celui qui l'a envoyé (*Jn* 6, 38), comme le souligne fréquemment Basile.

Le passage de l'*Histoire ecclésiastique* consacré à la voca-

([46]) *G.R.* 15, 4 (956 B).

([47]) *G.R.* 14 (949 C - 952 A) où il est dit: « L'homme qui s'est dédié et consacré lui-même à Dieu et qui ensuite abandonne ce genre de vie pour retourner dans le monde, un tel homme a commis le crime de sacrilège ... Il est donc raisonnable que les frères n'ouvrent jamais plus leur porte à de pareils transfuges, même si, en passant, ils demandaient le gîte pour la nuit ».

([48]) C'est l'objet de la *G.R.* 16, 1-3 (957 A - 961 A) et de la deuxième partie de la *G.R.* 17, 2 (961 D - 965 A).

([49]) *G.R.* 18 (965 A-D); *G.R.* 19 (968 A - 969 C).

([50]) *G.R.* 8 (933 D - 941 A).

([51]) *Ibid.* et *G.R.* 32, 1-2 (993 D - 997 A).

([52]) *G.R.* 41, 1-2 (1021 A - 1024 A); *P.R.* 123 (*Ibid.*, 1165 A); *P.R.* 137 (1173 A) et diverses autres *Petites Règles* fixent que le moine ne peut rien faire de sa propre initiative; *v.* D. AMAND, *op. cit.*, pp. 258-261 et 324-335.

tion et à l'activité monastiques de Basile résume donc assez bien, dans sa briéveté et en dépit de certaines erreurs sur les faits, les caractères du monachisme basilien. Il est remarquable que, quand Ursacius, abbé du monastère de Pinetum, lui a demandé *quaenam observatio servorum Dei haberetur quae animi virtus quae instituta servarentur in monasteriis* ([53]) en Orient, ce soient les *Instituta Monachorum* de Basile que Rufin ait exposées les considérant comme la formulation concrète d'un *ius sanctum*, donc comme une véritable législation religieuse de la vie monastique dans sa forme cénobitique; et il lui paraissait souhaitable qu'elle soit adoptée dans les monastères d'Occident. L'entreprise de Rufin a eu une influence indéniable sur l'évolution du monachisme en Occident dans les siècles suivants.

Quand il traite des moines d'Egypte dans l'*Histoire ecclésiastique* ou quand il traduit l'*Historia Monachorum*, Rufin parle un autre langage. Il ne s'agit plus de fournir aux monastères d'Occident un modèle cénobitique et une Règle mais des exemples de sainteté exaltants qui se manifestent par des actions extraordinaires car: « Le désert des moins d'Egypte apparaît comme le lieu par excellence du merveilleux » ([54]). Le monachisme égyptien présenté par Rufin se caractérise lui par l'*anachorèse*: c'est la démarche fondamentale du moine égyptien dont Antoine demeure le père et le modèle par excellence ([55]). Le but de cette démarche est la rencontre avec Dieu; l'ascèse au désert constitue le moyen pour parvenir à la contemplation, état le plus élevé de la vie spirituelle que le moine peut espèrer atteindre en ce monde dans l'attente de le vision béatifique après la mort. Désert et ascèse sont ambivalents: pour être le lieu de la rencontre avec Dieu, le désert dont Rufin transmet l'image dans l'*Historia Monarchorum* apparaît néammoins dans toute sa

([53]) *Prologus Regulam Sancti Basilii (loc. cit.)*.

([54]) A. GUILLAUMONT, *La conception du désert chez les moines d'Egypte*, « RHR », CLXXXVIII, 1, j' (1975), pp. 3-21.

([55]) J. VERGOTE, *L'Egypte, berceau du monachisme chrétien*, « Ch. d'Eg. », 34, 1942, pp. 329-345.

réalité austère et angoissante ([56]), de même l'ascèse qui permet finalement au moine d'atteindre la vie angélique ([57]) est une discipline sévère qui exige des dizaines d'années de lutte et de macérations sans défaillance mais qui n'est pas à elle-même sa propre fin: l'orgueil de ses exploits ascètiques est d'ailleurs une des tentations les plus pernicieuses qui guettent le moine susceptible de réduire à rien bien des efforts et inversement le découragement en est une autre. L'ascèse n'est que le moyen, on l'a appelée une « thérapeutique de l'âme » ([58]), pour parvenir à la contemplation spirituelle, but que l'*Historia Monachorum* ne manque pas de rappeler constamment. Mais les progrès de l'ascèse sont jalonnés par l'acquisition de charismes (*virtutes*) qui se manifestent par les signes concrets (*signa, mirabilia*) que sont capables de réaliser ceux qui sont déjà parvenus à un certain degré de sainteté. Le récit des exploits ascétiques et des *mirabilia*: miracles, prodiges, phénomènes merveilleux de toutes sortes, réalisés par les moines d'Egypte vise à l'édification du lecteur auquel il présente un modèle de vie religieuse particulièrement élevé et la manifestation de la puissance de Dieu, car c'est elle qui se révéle finalement à travers les conduites et les actes d'hommes qui, semblables aux Prophètes et aux Apôtres, sont les témoins et les instruments de Dieu.

Le lieu d'élection du monachisme égyptien est le désert: bien que des moines soient installés à la périphérie des villes ou des villages, en règle générale le moine s'intalle à l'écart des lieux habités, dont le voisinage ne lui est pas profitable. Jean de Lycopolis estime ainsi que: « pour éviter le péril des chutes, pour attirer la grâce de Dieu et pour acquérir une parfaite con-

([56]) Ceci rejoint d'ailleurs l'ambivalence du désert dans la Bible, *v.* L. Leloir, *La Bible et les Pères du désert d'après les deux collections arméniennes des Apophtegmes, in* « La Bible et les Pères », Paris 1971, pp. 113-134.

([57]) C'est le Βίος ἀγγελικός du texte grec que Rufin traduit par *vita caelestis.*

([58]) A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 21.

naisance de la divinité, il est nécessaire de demeurer dans une stricte solitude et dans le désert profond » ([59]). La progression dans l'ascèse se traduit par une progression vers un désert plus reculé, comme ce fut le cas pour Antoine; un moine qui vivait d'abord *in hac vicina eremo* ([60]) s'éloigne ensuite *in eremo quae in interior est* ([61]). Significatif est l'exemple de Patermouthios ([62]), brigand repenti qui décide de devenir chrétien et de faire pénitence: après avoir entendu des prêtres d'un village, trois versets seulement d'un psaume, il part *ad eremum*: c'est le signe objectif de sa volonté de conversion; il y séjourne trois ans, dans la prière et les larmes, ne mangeant que des racines de plantes sauvages; à son retour, les prêtres émerveillés de sa pénitence le baptisent et il repart pour le désert profond cette fois, où il séjourne sept ans; il y reçoit une double grâce: d'une part, Dieu lui inspire la connaissance des Ecritures qu'il n'a jamais apprises, d'autre part « il ne mangeait du pain que le dimanche et ce pain lui venait du Ciel ». Le désert profond est donc le lieu d'une ascèse plus poussée récompensée par des grâces plus éminentes; finalement Patermouthios est doté de charismes remarquables: il est capable d'arrêter quelques heures la course du soleil; de s'entretenir avec un mort; de faire, en extase, l'expérience du paradis. L'ascèse, au désert, permet donc de s'affranchir des limites de la condition humaine.

La vie anachorétique, comme Rufin l'a constaté lui-même, était vécue à Nitrie et à Scété, mais plus sauvage le désert de Scété est particulièrement hostile ([63]). Aux *Cellia* déjà, les anachorètes bien que nombreux sont suffisamment éloignés les uns des autres pour vivre dans la solitude. Après Nitrie « il y a un autre lieu dans le désert profond (*in deserto interiori*) distant d'environ dix milles de celui-ci; à cause de la multitude de cellules qui

([59]) RUFIN, *H.M.*, 1 (*PL* 21, 401).
([60]) *Ibid.* (399).
([61]) *Ibid.* (401).
([62]) *H.M.*, 9 (422-423).
([63]) J.C. GUY, *Le centre monastique de Scété au IVème et au début du Vème siècle*, Rome 1964.

y sont dispersées dans le désert, ce lieu est appelé les Cellules. C'est là que ceux qui ont été instruits et qui veulent vivre dans une solitude plus intime se retirent après avoir abandonné leurs vêtements: ce désert en effet est vaste et une telle distance sépare les cellules qu'elles sont disposées d'une façon telle qu'on ne peut ni se voir ni s'entendre à portée de voix. Ils vivent chacun dans leur cellule; un profond silence et une grande tranquillité règnent chez eux: ils ne se réunissent à l'Eglise que le samedi et le dimanche » ([64]).

Si les voyageurs rencontraient à Nitrie déjà des anachorètes remarquables, ils étaient plus frappés encore par le désert de Scété: « Le lieu où habitait saint Macaire s'appelle Scété. Il est situé dans un immense désert, à un jour et une nuit de chemin des monastères de Nitrie: il n'y a pas le moindre sentier pour y aller, ni aucune trace sur le sol, il n'est indiqué par rien mais on l'atteint en suivant le cours des astres. On y trouve rarement de l'eau et quand on en trouve, elle a une mauvaise odeur, comme une odeur de bitume, cependant son goût n'est pas désagréable. Il y a là des hommes d'une éminente perfection; un lieu aussi terrible ne peut être supporté que par des hommes parfaits et d'un grand courage; ils pratiquent avec beaucoup de zèle la charité entre eux et à l'égard de tous, si d'aventure quelqu'un peut venir à eux » ([65]).

Le désert d'Egypte n'est en effet jamais présenté ni dans l'*Historia Monachorum* ni dans l'*Histoire ecclésiastique* comme un lieu idyllique. Il a les couleurs de la réalité et reflète aussi la représentation traditionnelle des Egyptiens pour qui le désert, domaine stérile et brûlé de Seth, s'opposait à la vallée du Nil, domaine fertile d'Osiris ([66]). Ainsi le désert où Abbâ Hellè a

([64]) *H.M.*, 22 (444).

([65]) *H.M.*, 29 (453 C).

([66]) J. LECLANT, *Per Africa sitientia*, « BIFAO », XLIX (1950), p. 208; S. SAUNERON, *Les animaux fantastiques du désert*, « BIFAO », LXII (1964), pp. 15-18; F. DAUMAS, *La vie dans l'Egypte ancienne*, Paris 1968, pp. 46-48

passé soixante dix ans inspire, nous dit-on, *horror* et *terror* ([67]). Le désert est aussi le domaine de la mort, des tombeaux, des nomades dangereux, des animaux sauvages et de façon générale des forces du mal concrétisées dans la littérature monastique par les démons: « Il y a beaucoup de démons dans le désert dont il est difficile de surmonter les attaques et les artifices » ([68]). Ils s'attaquent en effet à la vie physique comme à la vie spirituelle du moine: ainsi le sort de Piammoun: « Les démons le battirent une fois de telle sorte qu'il ne pouvait plus se tenir debout ni se déplacer » ([69]). Comme il est prêtre, il se fait porter à l'autel par les frères et prie, gisant sur le sol, jusqu'à ce qu'un ange l'aide à se relever. L'épreuve de l'anachorèse et des tentations démoniaques qui lui sont liées ne peut être affrontée par tous et certains présument de leurs forces, mais quand il a atteint un certain degré de sainteté par l'ascèse, le moine a le pouvoir de chasser les démons. Héritier du combat du Christ contre Satan, le moine possède alors un don de discernement qui lui permet de reconnaître le démon même s'il se présente sous une apparence rassurante: ce fut le cas d'un certain moine Jean à qui Satan avait osé se présenter sous les traits mêmes du prêtre qui chaque dimanche lui apportait l'Eucharistie: « Le bienheureux Jean le reconnut et lui dit: "Ô père de toute ruse et de toute perversité, ennemi de toute justice" (*Ac* 13, 10), tu ne cesseras donc pas d'abuser les âmes des chrétiens mais tu oses t'attaquer aux mystères eux-mêmes?" Satan lui répondit: "Peu s'en est fallu que je n'eusse réussi à te faire choir. De fait c'est ainsi que j'ai égaré un de tes frères: il en perdit le sens et je le réduisis à la folie" » ([70]).

Macaire d'Alexandrie, lui aussi, jouissait de ce pouvoir de discernement des esprits. L'*Historia Monachorum* latine en donne un exemple qui ne figure pas dans la version grecque que

([67]) *H.M.*, 12 (432).
([68]) *H.M.*, 29 (453 B); *cf.* I. KEIMER, *L'horreur des Egyptiens pour les démons du désert*, « BIE », XXVI (1944), pp. 135-147.
([69]) *H.M.*, 32 (460 A).
([70]) *H.M.*, 15 (434 A).

nous connaissons: une nuit le démon vient l'éveiller pour participer à la prière nocturne des moines, Macaire le rabroue en lui disant: « O menteur et ennemi de la vérité, qu'y-a-t-il de commun entre toi et cette assemblée de saints? ». Le diable lui assure que les démons sont toujours présents dans les assemblées de moines et Macaire demande à Dieu de l'éclairer à ce sujet. Il se rend à la prière commune et voit des espèces de petits enfants éthiopiens noirs et très laids qui semblent avoir des ailes et qui courrent de tous côtés agaçant les moines et suscitant toutes sortes de phantasmes et de distractions pendant la prière ([71]). A l'aide du merveilleux fonctionnant ici comme un véritable langage, il nous est clairement signifié que le désert est le lieu où le moine doit d'abord déjouer les multiples ruses de Satan avant de rencontrer Dieu.

Pour les anachorètes et ceux qui viennent les visiter, le désert est aussi le lieu de dangers matériels; ils ont à craindre la soif et la faim, l'attaque des brigands; ils risquent de se perdre, de se fourvoyer dans des zones impraticables, d'avoir à affronter des animaux sauvages tels que, à proximité du fleuve ou des lieux marécageux, les crocodiles et dans le désert même, à côté des carnassiers, les aspics, scorpions et serpents de toutes sortes; animaux que les anciens Egyptiens considèraient comme des incarnations des forces du mal et contre lesquels ils luttaient par la magie comme le prouvent les statues prophylactiques d'Horus ([72]). Cette représentation maléfique traditionnelle du serpent rejoint la conception biblique, aussi le pouvoir sur les serpents constitue-t-il chez les moines d'Egypte un signe objectif de sainteté qui réalise la promesse faite par Jésus aux disciples: « Aussi bien vous ai-je donné le pouvoir de fouler aux pieds serpents, scorpions et toute puissance de l'Ennemi » ([73]).

([71]) *H.M.*, 29 (454-455).

([72]) A. LACAU, *Les statues « guérisseuses » dans l'ancienne Egypte*, « Monuments Piot », XXV, 1922, pp. 189-209.

([73]) *Lc* 10, 19.

L'ascèse au désert apparaît comme un refus de tous les aspects de la vie civilisée qui pourraient distraire le moine de sa quête de Dieu. L'anachorèse est donc d'abord une rupture avec la culture: à l'exemple d'Antoine lui-même, le moine quitte sa maison, son village, se défait de ses biens, cesse de participer à la vie politique, civile et religieuse de la communauté à laquelle il appartient pour se retirer dans la nature sauvage, au désert. Tout son mode de vie est alors marqué par ce refus de la vie socialisée: il vit souvent dans un abri naturel, grotte ou abri sous roche (*spelunca, in rupe*), au mieux dans une *cellula*. Cabanes sommaires au départ, les cellules ont été ensuite relativement spacieuses comportant une cour, un puits, une ou deux pièces comme l'ont montré les fouilles pratiquées aux *Cellia*. A la limite certains moines sont errants: c'est le cas d'un certain moine Jean ([74]) qui n'a pas d'habitat fixe, il circule dans le désert allant visiter les autres moines. Ce personnage est un exemple de ces moines, champions d'ascèse, qui arrivent à vivre finalement en symbiose avec la nature sauvage et qui paradoxalement participent déjà, en ce monde, à la vie céleste. Par une sorte de refus total de son humanité, Jean est parvenu à une très haute expérience spirituelle: « Il a commencé par vivre debout trois années sous une roche dans une prière continuelle, sans être jamais assis, sans avoir dormi... n'ayant pour nourriture, que le dimanche, l'eucharistie ». Cette expérience se solde par un échec apparent sur le plan humain: ses pieds éclatés s'infectent, mais par une expérience spirituelle qui transcende la nature humaine. Un ange survint qui lui toucha la bouche et dit: « Le Christ sera ta vraie nourriture et l'Esprit-Saint ta vraie boisson: tu n'auras besoin pour l'instant que de l'aliment spirituel » et il le guérit. Jean fait ainsi une expérience absolument surhumaine puisque il est nourri d'un aliment uniquement spirituel; cette expérience apparaît comme la contre-partie d'une

([74]) *H.M.*, 15 (433 D - 434 A).

ascèse absolument inhumaine. Mais cette étape ne peut être que transitoire, car il demeure engagé dans la vie humaine sur terre et ne peut encore jouir définitivement de la vie céleste. Aussi dans un troisième moment, une synthèse s'opère: Jean parcourt le désert se nourrissant de plantes sauvages, il est donc parfaitement intégré au milieu naturel; mais il est doté de charismes surnaturels et surhumains, ce qui prouve qu'il participe déjà à la vie céleste; et il met ses charismes au service de ses frères qu'il va visiter continuellement, ce qui marque sa réinsertion dans la communauté humaine dont il s'était séparé au début de sa vie. Etre intégré à la nature sauvage, à l'humanité et participer à la vie céleste indique que le moine a réussi à atteindre par l'ascèse un mode d'être qui transcende la condition humaine.

Le régime alimentaire est un élément particulièrement significatif de la vie ascétique des moines d'Egypte. Globalement le moine refuse le plus souvent les nourritures humaines normales c'est-à-dire cultivées et cuites. Cependant si toute nourriture carnée est exclue, le pain est consommé à un niveau d'ascèse modéré: les moines de Nitrie en consomment avec du sel (75) et en offrent aux visiteurs; Apollô, lors d'une famine en Thébaïde, nourrit de pains miraculeusement multipliés pendant plusieurs semaines les cinq cents frères qui sont ses disciples et les habitants du voisinage (76). Mais les moines plus avancés dans l'ascèse se contentent généralement de légumes, rarement cultivés, le plus souvent sauvages et, dans la presque totalité des cas, ils les consomment crus; c'est le cas de Jean de Lycopolis, Apollô, Théon, Or par exemple (77). Ces nourritures crues sont en outre consommées en faible quantité et rarement: Jean de Lycopolis

(75) *H.M.*, 22 (443 C); 27 (449 B).

(76) *H.M.*, 7 (417 A-C).

(77) *H.M.*, 1 (395 A) Jean de Lycopolis: *nullum per ignem paratum sumeret cibum; H.M.*, 2 (405 C) Or: *herbis pascebatur et radicibus quibusdam; H.M.*, 6 (410 B) Théon: *erat autem eius cibus absque ignis opere*; *H.M.*, 7 (411 D) Apollô: *herbis solummodo aut oleribus utens nec usum aut ministerium ignis admittens.*

ne mange qu'après le coucher du soleil (78), Pityrion ne mange que deux fois par semaine, Apollô une fois, le dimanche (79).

Par ce régime végétarien et cru, le moine partage le mode alimentaire de certains animaux du désert avec lesquels il entretient parfois des rapports de familiarité: ainsi Théon dont « la nourriture était exclusivement crue. On nous a raconté que quand il marchait la nuit dans le désert, il se faisait accompagner d'un grand nombre de bêtes sauvages du désert. Il les récompensait de ce service en tirant de l'eau de son puits et en la leur offrant dans des coupes » (80).

Enfin par le jeûne, le moine domine les besoins de la nature humaine et témoigne que « l'homme ne vit pas seulement de pain » (81) comme le proclame Abbâ Hellè, quand après trois semaines de jeûne, il se refuse à manger des fruits qu'on avait jetés et prolonge son jeûne d'une semaine (82).

Mais en contre-partie de son ascèse alimentaire, le moine bénéficie parfois de nourritures miraculeuses. L'octroi d'une nourriture céleste va souvent de pair avec le jeûne; cela aussi instaure un régime qui situe le moine au-delà de la condition humaine: ainsi un moine pendant trois ans ne prend aucun aliment terrestre, un ange tous les trois jours lui apporte une nourriture céleste qui lui tient lieu d'aliment solide et de boisson (83); cette mystérieuse nourriture céleste est un cas limite au-delà duquel il n'y a que l'aliment purement spirituel que reçoit Jean. En fait, dans la majorité des cas, les moines sont nourris de mêts délectables qui ressemblent, mais en plus savoureux, aux nourritures humaines normales: pain et eau tout simplement ou véritable festin de paradis, obtenu le jour de Pâques par la foi d'A-

(78) *H.M.*, 1 (395 A).
(79) *H.M.*, 7 (411 D).
(80) *H.M.*, 6 (410 B).
(81) *Mt* 4, 4 = *Lc* 4, 4; *v.* A.J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient, I, Culture ou sainteté*, Paris 1961, pp. 59-74.
(82) *H.M.*, 11 (429 C-D).
(83) *H.M.*, 2 (406 C).

pollô, quatre hommes inconnus apportent aux frères des vivres en abondance: « Parmi elles, il y avait même des espèces de fruits absolument inconnues dans toute l'Egypte et des grappes de raisin d'une taille prodigieuse, des noix, des figues et des grenades, tous mûrs avant la saison et du miel et une coupe de lait. Et encore des dattes d'une grosseur extraordinaire et des pains chauds et très blancs qui pourtant semblaient provenir d'une province étrangère » (84). Ce festin miraculeux, composé de nourritures dotées d'une valeur symbolique (pain, lait, miel, fruits paradisiaques) qui permet aux moines de célébrer dans la joie le temps liturgique marqué par l'allégresse de la victoire du Christ sur la mort est une préfiguration du bonheur éternel représenté dans l'imagination collective sous la forme du festin d'éternité; il rappelle aussi le Paradis perdu, les nourritures miraculeuses accordées par Dieu à Israël pendant son séjour au désert et la fécondité de la terre promise. Lesté d'une forte valeur symbolique, le code alimentaire signifie lui aussi que, par leur ascèse et leur foi, les moines participent déjà à la vie céleste.

Un exemple rapporté par Jean de Lycopolis (85) pour instruire ses visiteurs montre clairement que la nourriture céleste est à la fois la récompense et le signe de la perfection de l'ascèse: un vieillard retiré depuis de nombreuses années dans un désert profond, après avoir triomphé des attaques des démons, vivait dans le silence et la contemplation et jouissait de visions divines. Dieu faisait apparaître « un pain d'une saveur et d'une blancheur merveilleuses, tous les deux ou trois jours, dans sa caverne ». Un jour il commence à céder à l'orgueil et se croit supérieur aux autres hommes puis viennent les pensées impures; il trouve encore le pain sur sa table mais celui-ci est moins blanc; puis les mauvaises pensées le submergent, il trouve alors un pain

(84) *H.M.*, 7 (416 C). Les moines y voient la concrétisation du verset du *Ps* 77, 19: « Dieu est capable de dresser une table dans le désert ».

(85) *H.M.*, 1 (401-403); *H.E.*, II, 19 et 32; PALLADE, *H.L.*, 35; AUG., *Civ. Dei*, V, 26, 1; AUG., *De cura gerenda pro mortuis*, XVII, 21; CLAUDIEN, *In Eutrop.*, I, 312-313; CASSIEN, *Inst.* IV, 23-26.

de très mauvaise qualité et qui semble rongé par les souris et les chiens. Devant cette croûte rebutante il comprend mais n'a pas le courage de se reprendre et part vers les lieux habités. Accueilli dans un monastère, au contact des frères il surmonte sa défaillance et retourne au désert: « il passa le reste de sa vie dans le deuil et les larmes, se rendant compte qu'il avait perdu le bienfait de la table céleste que Dieu lui avait accordé auparavant; il se remit alors à manger son pain gagné par son travail et à la sueur de son front » ([86]). Le pain du Ciel est vraiment ici le symbole de la réussite de l'ascèse, mais il n'est jamais acquis définitivement: le moine défaillant est replongé dans l'ambiguïté de la condition humaine où le bien et le mal sont mêlés, où l'homme doit se nourrir pour entretenir sa vie et doit travailler pour se procurer sa nourriture.

En véritable *homo Dei* qu'il est devenu par l'ascèse, le moine est doté de *virtutes*, charismes qui lui permettent d'accomplir toutes sortes de *mirabilia*, *signa*, *opera magna*, *prodigia* ou plus exactement c'est Dieu lui-même qui les accomplit par son intermédiaire; il est dit d'Apollô: « *Opera enim magna erant ei, virtutes multas signaque plurima et prodigia faciebat per eum Deus* » ([87]); les moines qu'il dirige sont *perfecti* et *magnifici,* presque tous capables d'accomplir des *signa.* Selon les cas, le pouvoir de faire des miracles est une preuve de sainteté, d'orthodoxie, de foi en la toute puissance de Dieu ce qui permet à Rufin d'appeler, dans l'*Histoire ecclésiastique*, les moines d'Egypte « apôtres de notre temps » et tout au long de l'*Historia Monarchorum,* ces moines exemplaires, *virtutibus incomparabiles* ([88]), sont comparés aux Prophètes et aux Apôtres. Dans l'*Histoire eccélsiastique*, les moines d'Egypte en raison de leur sainteté et de leur orthodoxie, sont les seuls personnages que Rufin dit capables d'accomplir, comme certains évêques pour

([86]) *H.M.*, 1 (403 C).
([87]) *H.M.*, 7 (410 D).
([88]) *Prologue.* (390).

qui c'est un charisme de fonction, des *signa apostolica* ([89]). Ce pouvoir charismatique valorise donc hautement le moine dans la communauté chrétienne bien qu'il ne soit pas un clerc.

L'anachorète s'est coupé des autres hommes pour trouver Dieu au désert; paradoxalement, quand il a atteint ce but, il est doté de charismes qui attirent à lui les autres hommes parfois en foule s'il a une grande notoriété. Ainsi Jean de Lycopolis commence par vivre reclus dans une caverne, priant jour et nuit; cela lui vaut la connaissance (*scientia*) du présent et la prescience (*praescientia*) de l'avenir; son don de prophétie (*prophetiae gratia*) fut célèbre puisque de nombreux auteurs rapportent qu'il avait prédit à Théodose ses victoires sur Maxime et Eugène et l'invasion des barbares ([90]). A côté de cette fonction politique, ses prédictions concernaient souvent la vie matérielle de ses consultants mais surtout il dévoilait les secrets de leur coeur et leurs péchés cachés et les amenait au repentir et à la pénitence; il jouait donc ainsi un rôle pastoral actif dans la communauté ecclésiale.

Le pouvoir d'opérer des guérisons apparaît comme le charisme le plus fréquent; nombre de moines le possèdent quand ils atteignent un certain degré de perfection. Parmi les malades figurent aussi les possédés, puisque maladie et possession apparaissent comme des manifestations voisines du mal dans l'homme. En guérissant les malades, en chassant les démons tout comme en invitant les pêcheurs à la pénitence, le moine participe à la lutte contre le mal et son action s'inscrit dans l'oeuvre rédemptrice du Christ ([91]). Par son activité charismatique, le moine joue un rôle considérable dans l'Eglise alors qu'il n'y est investi officiellement d'aucune mission. Paradoxalement, le moine est parti au

([89]) *H.E.*, II, 8 (*loc. cit.*, p. 1013).

([90]) *H.M.*, 1 (391 C).

([91]) Les miracles rapportés, à titre exemplaire, dans l'*H.E.*, II, 4 (*ibid.*, p. 1005-8) sont justement la guérison d'un homme aux membres desséchés, la guérison d'un aveugle, la guérison de la cécité des petits d'une hyène, la guérison (exorcisme) d'une possédée.

désert pour trouver la solitude propice à la conversation avec Dieu. Par une ascèse rigoureuse il devient capable de cette contemplation spirituelle. Dépouillé de lui-même au point de ne plus avoir de besoins corporels tels que nourriture ou sommeil, il est un *homo Dei* doté de pouvoirs charismatiques. Sa démarche est au départ une aventure individuelle mais ses pouvoirs charismatiques le réintroduisent dans la communauté humaine pour laquelle il est un véritable médiateur de la grâce divine. Le moine parfait est un parfait instrument de Dieu et les *signa* qu'il accomplit sont l'expression de la puissance de Dieu qui se manifeste à travers lui. De cela, le moine doit toujours être conscient, car il demeure un homme guetté par l'orgueil. Apollô enseigne que: « si l'un a reçu de Dieu le don de produire des signes et des miracles qu'il ne se gonfle pas d'orgueil, qu'il ne s'élève pas en sa pensée, comme s'il était désormais au dessus des autres » ([92]). Au contraire l'humilité est une vertu fondamentale du moine et les plus saints sont aussi les plus modestes et trouvent toujours le moyen de citer l'exemple d'un Ancien plus remarquable qu'eux pour montrer que leurs mérites personnels sont bien ordinaires. Coprès dit à ses visiteurs: « Il n'y a rien d'admirable, mes petits enfants, dans ce que vous voyez de moi en comparaison des saints Pères » ([93]).

Du monachisme égyptien, Rufin n'a fait connaître à ses contemporains que l'anachorétisme avec ce qu'il comporte de générosité dans la foi et d'exigence dans l'ascèse, parfois jusqu'à l'excès. Par leurs exploits ascétiques et charismatiques, les moines d'Egypte sont de véritables athlètes du Christ comme le furent les martyrs; le monachisme est une nouvelle voie royale pour atteindre la perfection chrétienne. Le récit des *mirabilia* de ces « apôtres de notre temps » ainsi que Rufin les nomme, vise à édifier en suscitant l'admiration ([94]) et à stimuler l'effort de

([92]) *H.M.*, 7 (412 C).
([93]) *H.M.*, 9 (422 B).
([94]) Le terme *mirum* revient à chaque page dans l'*H.M.*

sanctification de chacun par l'exemple d'expériences hors-de-pair exprimées au moyen du merveilleux.

Ce sont donc deux formes bien différentes du monachisme oriental que Rufin a vulgarisées en Occident; apparenment elles sont incompatibles: les *Règles* de Basile déconseillent fermement l'anachorétisme et ses excès dans l'ascèse; le monastère basilien dont la vie est strictement réglementée n'est pas le lieu de *mirabilia*, le moine par une ascèse mesurée et patiente s'y exerce à la pratique des vertus pour parvenir à un véritable amour de Dieu. Rufin qui avait pu apprécier la valeur pédagogique des *Instituta Monachorum* de Basile a choisi de les faire connaître en Italie dans l'espoir de les voir adoptés comme *Règle* dans le monastè- d'Occident ([95]). Il a su répondre à une demande très con- il a ainsi contribué à élaborer les structures du monachisme ntal et à lui fournir des cadres précis en lui présentant un à la fois exigeant et humain. En revanche, l'exemple achorétisme égyptien était plus apte à édifier et à exalter par un discours pittoresque et merveilleux qui s'adresse ge à l'imagination et au coeur; popularisée par les écrits in puis par ceux de Cassien, la vie des moines d'Egypte a é l'admiration de bien des milieux monastiques occiden- ux, tel celui de Lérins, et ils ont su en dégager les enseignements essentiels. Malgré leur différence apparente, ces deux modèles de monachisme élaborés en Orient et diffusés en Occident, en grande partie grâce à Rufin, ont été finalement complémentaires.

([95]) Dans la région même d'Aquilée, le monachisme a été florissant aux Vème et VIème siècles à S. Giovanni del Timavo, S. Canzian d'Isonzo, S. Pantaleone di Cividale, S. Pietro d'Orio et S. Maria di Barbana dans la lagune de Grado, *v.* P. ZOVATTO, *s.v. Aquileia*, in « Dizionario degli Istituti di Perfezione », I, Rome 1974, coll. 875-878.

Lellia Cracco Ruggini

IL VESCOVO CROMAZIO E GLI EBREI DI AQUILEIA

Nel 1959 ha avuto inizio la riscoperta d'innumerevoli omelie e trattati sicuramente riconducibili a Cromazio, vescovo di Aquileia fra il 388 e il 407-408 d. C.; né gli scavi d'archivio — pur dopo le recentisseme edizioni critiche di J. Lemarié e di R. Étaix — hanno cessato di alimentare, a intervalli, la già ricca messe dei sermoni e dei commenti evangelici nuovamente venuti in luce (1). È in ogni caso possibile, oggi, tentare qualche bilancio, che sino a pochi anni fa sarebbe apparso improponibile. Per l'appunto io cercherò qui di rintracciare gli elementi più significativi della polemica cromaziana contro gli ebrei, e di ricondurli a quella sotterranea coerenza che dovette loro conferire, necessariamente, il confronto con una precisa realtà locale, quella di Aquileia nell'ultimo ventennio del IV secolo d. C.

In quel tempo Aquileia, da un punto di vista economico e commerciale, continuava a essere l'emporio italico per eccel-

(1) Cfr. *Chromace, Sermons*, ed. J. LEMARIÉ, tr. H. TARDIF, « Sources Chrétiennes » 154 e 164, Paris 1969 e 1971; *Chromatii Opera, C.C., Ser. Lat.* 9 A, ed. R. ÉTAIX, J. LEMARIÉ, Turnholt 1974 (*C.C., Ser. Lat.* 9, ed. A. HORTE, pp. 371-442, aveva ripubblicato criticamente solo le opere già note, edite in *P.L.* 20, coll. 327-368). Tali edizioni recenti hanno raccolto i frutti di una serie di articoli a cura del Lemarié e dell'Étaix, comparsi sulla *Révue Bénedictine* dal 1963 in avanti; peraltro, ancora nel 1975 un manoscritto della Bibliothèque Nationale di Parigi ha rivelato un *Sermo de victoria dominicae crucis,* pseudoambrosiano ma di sicura matrice cromaziana, nonostante l'attuale fisionomia composita: cfr. J. LEMARIÉ, *Fragment d'un nouveau sermon inédit de Chromace d'Aquilée,* in *Corona Gratiarum, Miscellanea Patristica, Historica et Liturgica E. Dekkers... oblata,* Brugge-s'Gravenhage 1975, I, pp. 201-210.

lenza aperto agli scambi con i popoli illirici, già magnificato da Strabone e, un paio di secoli dopo, da Erodiano [2]. Sul piano religioso, invece, la città appariva estranea a forti influenze balcaniche dirette: non sembra infatti che la crisi ariana giungesse a scuotere in modo grave la locale comunità cristiana, anche se proprio dall'Illirico promanarono i reiterati tentativi di penetrazione ariana in Occidente (peraltro convergendo soprattutto su Milano — delicato centro di gravità politico, sede di imperatori e di milizie gote —, in ordine allo stretto nesso che collegò questo arianesimo di Occidente con gli ambienti palatini) [3]. Sta di fatto che non si ha la minima traccia circa l'esistenza di una qualche comunità ereticale organizzata ad Aquileia, nella seconda metà del IV s. d. C. Al concilio svoltosi nel palazzo imperiale di Milano nel 355 per volontà di Costanzo II, il vescovo di Aquileia Fortunaziano (342-368? d. C.) assunse, è vero, un atteggiamento più equivoco che non al concilio di Serdica del 343 nei confronti del simbolo niceno, sottoscrivendo la formula proposta dall'imperatore e sfuggendo così all'esilio che

(2) Cfr. IULIAN., *Or.* II, 71 D: ἔστι δὲ Ἰταλῶν ἐμπόριον πρὸς θαλάττῃ μάλα εὔδαιμον καὶ πλούτῳ βρύον. Φέρουσι γὰρ ἐντεῦθεν φορτία Μυσοὶ καὶ Παίονες καὶ τῶν Ἰταλῶν ὁπόσοι τὴν μεσογαίαν κατοικοῦσιν. Ἐνετοὶ δὲ οἶμαι τὸ πρόσθεν ὠνομάζοντο (su Μυσοί e Παίονες nel senso di Mesi e Pannoni — non già di Misi e Peoni — nelle fonti tarde e in Giuliano stesso, cfr. W.C. WRIGHT, *The Works of the Emperor Julian with an English Translation,* III, London 1961, p. 254, n. 1); nello stesso senso, cfr. già STRAB. V, 1, 8, 214 C., e HERODIAN. VIII, 2; cfr. LELLIA RUGGINI, *Ebrei e Orientali nell'Italia Settentrionale fra il IV e il VI secolo d. C., S.D.H.I.* 25, 1959, pp. 186-308 e partic. 265, n. 230.

(3) A parte l'influenza su Costanzo II di consiglieri « subordinazionisti » — se non ariani *stricto sensu* — quali Valente di Mursia e Ursacio di Singidunum (cfr. M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident, 335-430*, Paris 1967, pp. 30-31), si pensi soprattutto all'ondata di vescovi ariani della seconda generazione, quali Palladio di Ratiaria, Aussenzio di Durostorum, Massimino il Fedele, al tempo di Graziano, Valentiniano II e Giustina (cfr. MESLIN, *op. cit.*, pp. 104-105; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo,* « Studia Ephemeridis Augustinianum » 11, Roma 1975, pp. 353 sgg.).

colpì Eusebio di Vercelli, Dionigi di Milano e Lucifero di Cagliari, alieni da ogni compromesso ([4]). Ma Atanasio, esule da Alessandria per la prima volta nel 339, aveva soggiornato lungamente ad Aquileia in varie occasioni (nel 345 addirittura celebrandovi le festività pasquali tra i fedeli accalcati nella grande basilica ancora in costruzione) ([5]); e i semi dell'ascetismo ata-

([4]) Cfr. il duro giudizio di Gerolamo su Fortunaziano, in HIERON., *De vir. ill.* 97, *T.U.* 14, 1, Leipzig 1896, p. 47 (...*et in hoc habetur detestabilis, quod Liberium, Romanae urbis episcopum, pro fide ad exsilium pergentem, primus sollicitavit et fregit et ad subscriptionem haereseos compulit*; sull'alta stima di papa Liberio (prima dell'esilio) per Fortunaziano, cfr. LIBER., *Ep. 5 ad Eusebium Vercellensem episcopum*, del 353 d. C., in G.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*..., III, Firenze 1759, coll. 205-206). Sul concilio di Milano del 355, cfr. SIMONETTI, *op. cit.*, pp. 214 sgg. e partic. 219 sgg. Sulla questione atanasiana come banco di prova di una politica « orientale » di Roma (non sempre feconda di risultati positivi), cfr. CH. PIETRI, *La question d'Athanase vue de Rome (338-360)*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie, Actes du Colloque de Chantilly (23-25 sept. 1973)*, ed. par CH. KANNENGIESSER, « Théol. Hist. » 27, Paris 1974, pp. 93-126.

([5]) Cfr. ATHAN., *Apol. in Constantium imperatorem* (356 d. C.), 15, *P.G.* 25, col. 613, ove egli ricorda come nella quaresima del 345, aderendo alla proposta di un personaggio di Aquileia di nome Alexander, avesse acconsentito a celebrare nella chiesa detta *Theonae* (Θεωνᾶ) ancora in costruzione (e quindi non consacrata), non bastando alla folla lo spazio disponibile nella piccola chiesa normalmente in uso. E Atanasio afferma che il medesimo ripiego aveva visto adottare anche a Treviri: il che dà la misura del rapido processo espansivo della comunità cristiana, allora in atto tanto nella città italica quanto nella capitale gallica. L'accrescimento sarebbe continuato nell'ultimo ventennio del secolo, sotto l'episcopato di Cromazio, come sembrano testimoniare la fervida attività a incremento dell'edilizia sacra da costui perseguita (con dedicazione della *basilica Apostolorum* — detta anche « post-teodoriana » dagli archeologi —, che il Martirologio Geronimiano pone al 3 settembre) e, forse, lo stesso appellativo di « Beseleel del nostro tempo » che gli attribuì poi Rufino verso il 403-404, dedicandogli la traduzione delle *Omelie su Giosuè* di Origene (ma questo paragone con il preposto all'abbellimento del tabernacolo potrebbe anche alludere alle lotte cromaziane per la fede): cfr. A. DEGRASSI, *Parecorio Apollinare e la « basilica apostolorum » di Aqui-*

nasiano al fervido servizio dell'ortodossia dovettero fruttificare in Aquileia già sotto l'episcopato di Fortunaziano, dando vita a quel gruppo attivo e affiatato di monaci e asceti, che Gerolamo conobbe durante il suo soggiorno ad Aquileia nel 370-373 e cui rimase poi sempre legato, ad essi indirizzando lettere dalla Palestina e dedicando una parte delle sue fatiche bibliche: fra costoro erano Cromazio (già sicuramente *presbyter* nel 370) ([6]), suo fratello Eusebio, Gioviniano, Eliodoro (il futuro vescovo di Altino), Bonoso, Giuliano, Nicea, Crisocoma, Fiorentino, Nepoziano, Rufino ([7]). Tale gruppo dovette operare in stretta collaborazione con il nuovo vescovo Valeriano, che dopo il 368 circa inaugurò una linea teologica e pastorale di più nitida osservanza nicena: sicché già nel 375-376 Gerolamo — che da Chalcis seguiva le vicende diocesane della patria Stridone e della non lontana Aquileia tramite *presbyteri, tabellarii* e pellegrini — poteva compiacersi con Cromazio, Eusebio e Giovino (i quali condu-

leia, Aquileia Nostra 36, 1965, coll. 135-140; G. BRUSIN, *La basilica apostolorum di Aquileia*, in *Mullus, Festschr. Th. Klauser*, Münster 1964, pp. 28-33; S. TAVANO, *In margine all'omelia XV di Cromazio di Aquileia, St. Goriziani* 36, 1964, pp. 123-138.

([6]) Rufino venne battezzato ad Aquileia da Cromazio già prete, durante il suo soggiorno aquileiese nel 369-370: cfr. LEMARIÉ, « Sources Chrétiennes » 154 cit., p. 44; v. pure S. TAVANO, *Sulle nuove omelie di Cromazio di Aquileia, Mem. Stor. Forog.* 46, 1965, pp. 133-143.

([7]) Cfr. partic. HIERON., *Ep.* 7, *C.S.E.L.* 54, ed. I. HILBERG, Wien 1910, pp. 26-31 = ed. J. LABOURT, Paris, Belles Lettres, I, 1949, pp. 21-24; ID., *Chronicon* (374 o 378 d. C.), *G.C.C.* (*Eusebius Werke* 7), ed. R. HELM, Berlin 1956, p. 247 (*Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur*). A Cromazio, che da vescovo non cessò di incoraggiare — anche finanziariamente — l'attività di Gerolamo come traduttore e commentatore biblico, il prete di Stridone dedicò la sua traduzione dei *Paralypomeni* (395 d. C.?), dei *Proverbi* (398?), di *Tobia* (406?), e probabilmente di *Iudith*, così come i suoi commentarii ad *Abacuc* (392?) e a *Giona* (396); cfr. pure LEMARIÉ, « Sources Chrétiennes » 154 cit., p. 48. Più tardi, il violento urto di Gerolamo con Rufino (attestato specialmente dall'*In Rufinum* geronimiano) dovette placarsi soprattutto grazie all'intromissione pacificatrice di Cromazio, che indusse Rufino — il suo fedele braccio destro — al silenzio e alla sopportazione: cfr. LEMARIÉ, *l.c.*, pp. 48-49.

cevano allora vita in comune) per avere aggiunto alla gloria privata della confessione in Cristo il pubblico merito di estromettere da Aquileia il *virus* del dogma ariano ([8]). Pochi anni più tardi (maggio-giugno 381), un concilio di trentadue vescovi occidentali, raccoltosi nell'angusta sacrestia della chiesa di Aquileia, processò e colpì di anatema per arianesimo Palladio di Ratiaria e Secondiano di Singidunum ([9]). Se protagonista (e regista) di quello scontro fu Ambrogio — che offuscò con la sua personalità prepotente gli interventi dello stesso vescovo ospitante, Valeriano —, l'unico prete (presente certo come ausiliario del vescovo di Aquileia), il quale non solo assistette alle sedute, ma assunse una posizione netta a intransigente rincalzo di quella ambrosiana, fu per l'appunto Cromazio, sette anni più tardi a sua volta (forse *pour cause*) vescovo di Aquileia ([10]).

([8]) Cfr. HIERON., *Ep.* 7, 6, pp. 30-31: ...*ad privatam gloriam publica haec accessit vobis et aperta confessio, quod per vos ab urbe vestra Arriani quondam dogmatis virus exclusum est* (si tenga presente l'aspra critica di Gerolamo alle posizioni compromissorie di Fortunaziano, un ventennio prima: v. n. 4). Nella stessa lettera, al § 5, pp. 29-30, Gerolamo deplorava i propri compatrioti non meno del loro vescovo.

([9]) Cfr. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain, Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IVe siècle*, Paris 1933, pp. 78-95 e partic. 82, n. 11, ove si discute se l'altro *presbyter* presente come *legatus* e firmatario degli *Atti*, Evagrio, debba ritenersi aquileiese oppure (così l'Autore preferisce) identificarsi con il futuro vescovo di Antiochia, delegato della piccola chiesa di Paolino (assueto agli intrallazzi faziosi — *in factionibus ussitatior* — lo dice Palladio nella *Dissertatio contra Ambrosium*, composta dal suo discepolo Massimino ad acre commento degli *Atti* conciliari, § 96, *P.L. Suppl.* I, 2, ed. A. HAMMAN, Paris 1959, col. 716). Il PALANQUE (*op. cit.*, pp. 504-507) ritiene di dover respingere la cronologia tradizionale del concilio data dagli *Atti*, per anticiparlo al maggio-giugno 381; va in ogni caso corretta la datazione di questo alle none di settembre presupponendo un [*III*] *nonis septembribus*, in quanto appare impossibile che il concilio si svolgesse di domenica nella chiesa di Aquileia.

([10]) Può riuscire interessante accostare questo atteggiamento di Cromazio prete con la sua successiva dottrina ecclesiologica, secondo la quale — nella struttura bipolare ormai assunta dal corpo ecclesiale (chie-

Uno dei due punti sui quali Cromazio intervenne contro Palladio al concilio di Aquileia riguardava non già il dogma, bensì la prassi procedurale e giurisdizionale. L'episodio appare di particolare interesse in quanto chiarisce perché, volendo intendere appieno il successivo atteggiamento di Cromazio vescovo nei confronti degli ebrei aquileiesi, si debbano prendere le mosse proprio dalla lotta antiariana nei suoi momenti locali più salienti, che un filo rosso collegava all'Egitto e alla Siria-Palestina (seguendo dunque direttrici spirituali ben diversamente orientate rispetto a quelle prevalenti in àmbito economico, che operavano piuttosto verso le regioni nord-illiriche; diversificate anche rispetto a quell'asse politico-militare che faceva della città un giunto strategico, decisivo e vulnerabile, sulle vie terrestri fra Milano e Costantinopoli) ([11]).

rici, laici) — i vescovi rappresentavano l'occhio (cioè il membro più prezioso e « illuminante »), i *presbyteri* invece la mano (con funzione, quindi, attivamente esecutiva): cfr. CHROM., *Sermo* VI, 2, *C.C.*, *Ser. Lat.*, 9 A, p. 17; *Tr.* XXIII (IX), 3, 1-2, pp. 306-307; *Tr.* XXXI (XVII), 2, 1-2, p. 346.

([11]) Cagione non ultima, questa, del progressivo abbandono di Aquileia a vantaggio dei villaggi protetti dalle lagune gradesi, a partire dalla calata di Alarico nel 408 (dopo le già sperimentate distruzioni e stragi dei passaggi gotici dopo il 401). Sugli stretti contatti che, soprattutto nell'età di Teodosio, collegarono le chiese e le comunità monastiche dell'Italia Settentrionale con la Terra Santa e, di lì, con gli ambienti monastici del deserto egiziano, oltre ai già menzionati rapporti con Gerolamo basti qui rimandare alla documentazione raccolta in E.D. HUNT, *St. Silvia of Aquitaine, The Role of A Theodosian Pilgrim in the Society of East and West*, *J. Theol. St.*, n.s. 23, 1972, pp. 351-353 (con rettifiche di P. DEVOS, *Silvie la Sainte pélerine, I (en Orient), II (en Occident)*, *Anal. Boll.* 91, 1973, pp. 105-120, e 92, 1974, pp. 321-344); ID., *Palladius of Helenopolis: A Party and Its Supporters of the Late Fourth Century*, *Ibid.*, n.s. 24, 1973, pp. 456-480 (pellegrinaggi di Fiorentino, di Eliodoro, di Gaudenzio — il futuro vescovo di Brescia, a ciò spinto da Ambrogio di Milano —; soggiorni di Rufino presso la comunità monastica del Monte degli Olivi a Gerusalemme — dominata da Melania Seniore —, e i suoi contatti con Palladio, futuro vescovo di Elenopoli e appassionato ammiratore di Evagrio Pontico e del Crisostomo; forse lo stabilirsi a Brescia,

Cromazio fece dunque un primo intervento contro Palladio incentrato sulla questione cristologica ([12]) (destinata poi ad assumere un rilievo eccezionale in tutta l'opera omiletica e trattatistica di Cromazio; né si dimentichi come fosse proprio questo il punto che più facilitava un'eventuale intesa dottrinale fra ariani, pagani ed ebrei — i quali tutti riconoscevano la sola natura umana di Cristo —, com'ebbe a sottolineare lo stesso Ambrogio nel 386) ([13]). Gli *Atti* del concilio di Aquileia registrano quindi

accanto a Gaudenzio ormai vescovo, — dopo una lunga permanenza sul Monte degli Olivi — della nobile dama aquitana Silvia, cognata di Flavio Rufino, in séguito alla disgrazia di questi nel 395. Tutto ciò sfociò, di fatto, in dirette influenze sulla vita spirituale, in attiva circolazione — e traduzione latina — di scritti portati dalla Terra Santa e dall'Egitto, in allineamenti « politici » con certe « fazioni » religiose d'Egitto e di Palestina).

([12]) Cfr. *Gesta concilii Aquileiensis contra Palladium et Secundianum haereticos*, 45, in MANSI, *Sacrorum conciliorum*... cit., III, coll. 601-615 e partic. 610-611 = *P.L.* 16, coll. 916-939 e partic. 930-932.

([13]) Cfr. AMBR., *Ep.* 21, 13: *quid illis* (scil. *gentilibus aut iudaeis*) *aliud potest placere, nisi... ut Christi divinitas denegetur? cum iis plane bene convenit arianus, qui creaturam Christum dicit, quod etiam gentiles ac iudaei promptissime confitentur*... (Ambrogio così scriveva nel 386, durante la lotta antiariana detta « delle basiliche »); cfr. pure PAULIN., *Vita Ambrosii* 15. Anche Agostino accosta gli ariani agli ebrei, nel loro monoteismo intransigente con conseguente opposizione al dogma trinitario: cfr. passi raccolti in B. BLUMENKRANZ, *Augustin et les Juifs, Augustin et le judaïsme*, in *Recherches Augustiniennes* I, Paris 1958, pp. 225-241 e partic. 228. A una concreta collusione sotterranea fra ariani e pagani, ai danni della Chiesa milanese al tempo di Giustina (386 d. C.), alludono sia AMBROGIO (*Ep.* 20, 16), sia il suo biografo PAOLINO (*Vita Ambrosii* 20): cfr. LELLIA CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390, Augustinianum* 14, 1974, pp. 409-449; sull'apprezzamento di Gesù presso i pagani non come dio, ma come filosofo o, al massimo, come « uomo divino » (οὐ θεόν, ἀλλὰ θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα ebbe a dire Ierocle, che conosciamo attraverso la replica di Eusebio di Cesarea), oltre a LUCIAN., *De morte Peregrini* 13 (ἀνεσκολοπισμένος ἐκεῖνος σοφιστής), cfr. *SS.H.A., Sev. Al.* 29, 2 (...*in larario suo* [scil. *Severi Alexandri*], *in quo... animas sanctiores, in quis Apollonius et... Christum, Abraham et Orpheum et huiuscemodi ceteros habebat ac maio-*

la protesta di Palladio, che rifiutava di lasciarsi giudicare da un tribunale locale ed esclusivamente ecclesiastico, quale s'era ridotto per volontà di Ambrogio il concilio ecumenico dagli stessi accusati già sollecitato a Graziano; e chiedeva che, se processo aveva di essere, intervenissero *auditores* (giudici) ed *exceptores* (segretari tachigrafi) per entrambe le parti ([14]). Invitato da Ambrogio a chiarire la qualità degli *auditores* che egli pretendeva, Palladio suggerì che si scegliesse fra gli *honorati* locali (*sunt h i c viri honorati multi*: cioè ex-magistrati municipali). La *Oratio contra Ambrosium* di Palladio — scritta a breve distanza dal concilio e conservataci con il commento agli *Atti* dell'ariano Massimino — delucida ulteriormente che cosa intendesse Palladio circa la qualità di tali giudici laici, dai quali avrebbe voluto essere esaminato *a latere* di quelli ecclesiastici. Egli chiedeva infatti che la sua ortodossia fosse vagliata, Scritture alla mano, anche da dotti pagani (*gentilitatis cultores, gentiles antiquarii*, cioè pagani colti, cui il Vecchio Testamento era ben noto) nonché da esperti giudaici dell'esegesi veterotestamentaria (*veteris legis studiosi*): in tal modo non sarebbe stato escluso dalla *apostolica vocatio* nessuno di coloro che si interessavano di religione (*religiosus auditus*), secondo l'intenzione che già era stata di Paolo e di Pietro nei loro appelli ai pagani e agli ebrei ([15]).

rum effigies, rem divinam faciebat...); F. Taeger, *Charisma, Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, II, Stuttgart 1960, p. 678; S. Settis, *Severo Alessandro e i suoi Lari (S.H.A., S.A. 29, 2-3), Athenaeum*, n.s. 50, 1972, pp. 237-251; S. Calderone, *Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana*, in *Entretiens sur l'ant. class.* XIX (*Le culte des souverains dans l'empire romain*), Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1973, pp. 217-269 e partic. 217.

([14]) Cfr. *Gesta* cit. 51, coll. 610-611 = *P.L.* coll. 931-932; v. pure *Ibid.* col. 602 = *P.L.* coll. 917-918 (sull'incontro fra Palladio e Graziano a Sirmium nel settembre 380, ove l'imperatore sembra avesse garantita la partecipazione anche dei vescovi orientali); *Diss. contra Ambrosium* 7-9, coll. 694-695.

([15]) Cfr. *Diss. contra Ambrosium* 139, col. 727; *Ibid.* 91, col. 714, ove il diritto dei laici a giudicare su questioni di fede è giustificato in base

Ambrogio respinse sdegnosamente la proposta, opponendo il principio che *sacerdotes de laicis iudicare debent, non laici de sacerdotibus*; e dopo di lui entrò in campo Cromazio, invitando addirittura l'assemblea a far citare i sostenitori di Palladio, con l'intenzione di estendere anche ad essi la condanna (*Palladius dixit: « Auditores veniant ». Chromatius presbyter dixit: « Salva condemnatione sacerdotali, quin et qui Palladii sunt, etiam nunc in pleno legantur ». Palladius dixit: « Non permittuntur loqui. auditores veniant, et ex utraque parte exceptores, et respondebunt vobis hi in concilio generali »*). Poco tempo dopo, Palladio ebbe modo di riformulare la propria istanza, non riconoscendo la condanna con la quale il concilio lo aveva colpito, e chiedendo a tal fine l'appoggio dell'imperatore e del senato di Roma: ovviamente invano ([16]). Ma è curioso come ancora cinque anni più tardi a Milano (primavera 386), durante la celebre « lotta per le basiliche » che contrappose Ambrogio alle correnti ariane dell'*entourage* imperiale, la corte tentasse di appoggiare la richiesta avanzata dal vescovo ariano Aussenzio di Durostorum (amico di Palladio) ([17]), di sottoporre la contesa al giudizio del concistoro, dinanzi al quale — insinua Ambrogio — giudici pagani ed ebrei avrebbero potuto appoggiare le ragioni degli ariani ([18]). Anche in questa occasione, pertanto, Ambrogio riuscì a far pre-

alla partecipazione dei laici (*laicorum testimonio*) alle elezioni episcopali (che, infatti, Ambrogio tendeva parimenti a limitare: cfr. da ultimo LELLIA CRACCO RUGGINI, *Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo*, in *Ambrosius Episcopus, Atti del Congr. Int. di St. Ambrosiani (2-7 dic. 1974)*, Milano 1976, I, pp. 230-265 e partic. n. 39). Sulla *Dissertatio contra Ambrosium* e la proposta di Palladio, cfr. spec. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., con ulteriore bibliografia su questo testo composito.

([16]) V. n. preced.

([17]) Cfr. *Diss. contra Ambrosium* 140, col. 727.

([18]) Cfr. AMBR., *Ep.* 21, 13 (*...ne forte etiam gentilis esset aliquis, aut iudaeus, qui ab Auxentio esset electus, quibus traderemus de Christo triumphum, si de Christo iudicium traderemus*); cfr. pure ID., *Sermo contra Auxentium* 26-27.

valere il proprio punto di vista presso il giovanissimo imperatore (...*in causa fidei... episcopos solere de imperatoribus christianis, non imperatores de episcopis iudicare*) ([19]). L'elemento che qui interessa cogliere è, comunque, il convergere — a prima visto curioso, e certo contingente — fra le minoranze religiose degli ariani, dei pagani e degli ebrei al tempo di Giustina e di Valentiniano II. In altro luogo ho addotto ulteriori testimonianze di questo fenomeno, del quale sembra smarrirsi poi ogni traccia (per lo meno in Italia) dopo il 390, con la scomparsa della Chiesa ariana di Milano in sèguito alla morte di Giustina ([20]) e con il declinare delle fortune politiche del partito pagano (che avevano toccato il loro apice nel 384) ([21]). È in ogni caso questa la cifra per « leggere » l'azione pastorale di Cromazio nei confronti della sinagoga dopo la sua elezione al soglio episcopale, per scelta di

([19]) Cfr. AMBR., *Ep.* 21, 4; cfr. *Ibid.* 17.

([20]) Cfr. MESLIN, *op. cit.*, p. 58. Dopo la fuga da Milano ad Aquileia e poi alla corte cattolica di Costantinopoli, sotto l'incalzare dell'usurpatore Massimo (387 d. C.), Giustina era stata costretta dalla necessità politica a una repentina conversione al cattolicesimo ortodosso; defunse pochi mesi più tardi.

([21]) Cfr. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., *passim*. La polemica ariana contro pagani ed ebrei affiora solo qualche decennio più tardi, nell'opera del discepolo di Palladio Massimino, che scrisse fuori d'Italia, dopo il 406 e, forse, anche dopo il 425. Fu pertanto solamente allora che gli ariani avvertirono l'esigenza di rivendicare con orgogliosa ostinazione — in sfida ai niceni — un proprio monopolio delle verità di fede, anche attraverso la refutazione teologica e la lotta pastorale contro la « superstizione » pagana e l'« errore » giudaico (cfr. MESLIN, *op. cit.*, pp. 353-379); Massimino elaborò allora un *Contra iudaeos* duramente polemico nei confronti degli *impii iudaei* (e incentrato su quel dogma trinitario cui la teologia eretica finiva sempre col rifarsi), nonché un *Contra paganos*: cfr. A. SPAGNOLO, C.H. TURNER, *Maximus of Turin, Against the Pagans, J. of. Theol. St.* 17, 1916, pp. 321-337; C.H. TURNER, *St. Maximus of Turin, Contra Iudaeos, Ibid.* 20, 1919, pp. 289-310; B. CAPELLE, *Un homiliaire de l'évêque arien Maximin, Rev. Bén.*, 34, 1922, pp. 81-108; ID., *La lettre d'Auxence sur Ulfila, Ibid.*, pp. 224-233; ID., *Optat et Maximin, Ibid.* 35, 1923, pp. 24-26.

Ambrogio, allo spirare del 388. Egli aveva infatti avuto modo, fin dal primo passo significativo della sua carriera ecclesiastica, di rendersi conto che la minoranza ereticale contro cui tutto il clero aquileiese si era compattamente schierato poteva sperare di trovare un eventuale sostegno alle proprie interpretazioni scritturali anche fra i membri della locale comunità giudaica, a quanto pare cospicui, in qualche caso, per censo e per rango sociale (*honorati*).

Non sussiste dubbio veruno che ad Aquileia — città portuale aperta alle più svariate presenze e influenze oltremarine ([22]) — almeno fino al 388 esistesse una sinagoga, cui doveva fare capo una comunità organizzata di una certa importanza. Ne fanno fede in particolare un'iscrizione sepolcrale in lingua greca di Roma (III-IV s.), menzionante Οὐρσακία figlia di Οὐρσάκιος, γερουσιάρχης ἀπὸ 'Ακουιλείας (cioè capo degli anziani nella locale sinagoga) ([23]), nonché un oscuro cenno di Ambrogio alla « provvidenziale » distruzione della sinagoga aquileiese di recente verificatasi, in una lettera indirizzata a Teodosio nel dicembre 388 appunto da Aquileia, ove il presule milanese si era recato per le esequie del vescovo Valeriano e per la scelta del di lui successore ([24]).

Non è casuale che una più tardiva tradizione del luogo (sulle cui tracce, tuttavia, io non sono riuscita a salire oltre i primi decenni del Cinquecento) abbia collocato la pretesa distruzione della sinagoga aquileiese ad opera di cristiani fanatici proprio

([22]) Rimando in particolare ai contributi di F. Cassola, Y.M. Duval, M. Mirabella Roberti, M.C. Budischovsky, C. Dolzani, C. Calvi, G. Biasutti, C. Gaberscek, in questa stessa raccolta.

([23]) Cfr. J.B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Città del Vaticano 1936 sgg., I, n. 147, pp. 104-105 (iscrizione rinvenuta nella catacomba ebraica della vigna Randanini sulla via Appia, a Roma); RUGGINI, *Ebrei e Orientali* cit., p. 216, e n. 75.

([24]) Cfr. AMBR., *Ep.* 40, 8, *Theodosio imperatori*. Valeriano era defunto il 26 novembre, secondo i dati dei martirologi: cfr. PALANQUE, *Saint Ambroise* cit., pp. 523-524.

sotto l'episcopato di Valeriano ([25]): evidentemente fraintendendo l'epistola ambrosiana a Teodosio sopra ricordata (la quale verteva invece precipuamente sull'incendio di una sinagoga nel lontano *castrum* di Callinico sull'Eufrate, verificatosi per iniziativa di monaci locali il 1° agosto 388, festa dei Maccabei) e combinandolo con la nozione — autentica questa — circa l'incendio dell'edificio cultuale ebraico di Aquileia in tempi vicinissimi all'elezione di Cromazio. Le parole di Ambrogio in merito sembrano in verità escludere una responsabilità diretta delle autorità ecclesiastiche locali nell'accaduto: *si adiiciatur mihi, cur h i c* (cioè

([25]) Cfr. IOANNIS CANDIDI Iureconsulti, *Commentariorum Aquileiensium Libri octo*, Impressum Venetiis per Alex. de Bindonis... a. MDXXI, libro II, carta 49 v.; se ne veda pure la ristampa nella traduzione italiana di MICHELE TRAMEZINO (*Giovan Candido, Commentarii de i fatti d'Aquileia*, Venetia 1544), a cura di P. Zampa, Pradamano (Udine) 1926, pp. 38 sg. Giovanni Candido (autore anche di un *De origine regni Galliae*) colloca il fatto sotto l'episcopato di Fortunatus (= Fortunaziano), che egli peraltro ritiene predecessore immediato di Cromazio fino al 371, ignorando l'episcopato intermedio di Valeriano. Il Candido sembra supporre che Teodosio fosse presente ad Aquileia (provenendo dal Frigido dopo l'annientamento di Massimo) e che, dopo avere arricchita la chiesa cristiana di molti doni, proseguisse per Udine (*ut... Aquileiensem templum multis muneribus ornaverit, quod demum invisens cum ipso* [scil. *Ambrosio*] *religiosissime veneratus obiter Utinam quoque profectus*). Al Candido attinse (per sua esplicita indicazione) GIOVAN GIUSEPPE CAPODAGLIO, *Dei Fragmenti d'Aquileja* (manoscritto del s. XVII, posseduto da Vincenzo Zandonati di Aquileia quando venne pubblicato da P. KANDLER in *Istria* 7, 1852, fasc. 25, pp. 105-116 e spec. 116). Il quale Capodaglio parla a sua volta di « preziosissimi doni » lasciati alla chiesa patriarcale da Teodosio diretto verso Udine e Milano (ma, di fatto, Aquileia divenne patriarcato solo verso il 403 con il distacco dalla metropoli milanese, verso la fine dell'episcopato di Cromazio: cfr. P. PASCHINI, *Storia del Friuli* II, Udine 1934, p. 55); corregge però l'errore del Candido, collocando l'avvenimento al tempo del « patriarca » Valeriano. Verisimilmente al Candido (ovvero al Capodaglio?) attinse anche HENRICO PALLADIO DE OLIVIS, *Rerum Foro-Juliensium ab orbe condito usque ad an. Redemptoris Domini Nostri CDLII libri undecim*, Utini apud Schiratti a. MDCLIX, libro IX, pp. 196 sgg.

ad Aquileia, donde il vescovo di Milano allora scriveva) ([26]) *non incenderim?* (scil. *synagogam*). *divino iam cremari coepit iudicio, meum cessavit opus*... ([27]). A me sembra ipotesi assai plausibile che tale distruzione dovesse in qualche modo collegarsi all'uccisione dell'usurpatore Magno Massimo, avvenuta proprio ad Aquileia e proprio nel 388 (28 agosto), ad opera delle milizie di Teodosio calate dalle Alpi Giulie: quel Massimo che — scomunicato da Ambrogio come itaciano nel 387, parallelamente alla sua rottura definitiva con gli Augusti legittimi ([28]) — aveva tosto coagulato attorno a sé, in Italia, buona parte delle frange religiose estranee al consolidato blocco fra ortodossia e impero teodosiano ([29]); quel Massimo al quale anche gli ebrei di Roma si erano appellati pochi mesi innanzi ottenendo soddisfazione a spese della comunità cristiana, in séguito all'incendio di una loro sinagoga ([30]). Ambrogio, appunto, vedeva nella sconfitta dell'usurpatore la punizione celeste a n c h e per quest'ultima colpa.

([26]) Cfr. PAULIN., *Vita Ambrosii* 22-23: ...*sed huius praecepti tenor* (cioè l'ordine di Teodosio di far ricostruire la sinagoga distrutta a Callinico a spese della locale comunità cristiana) *cum ad aures pervenisset venerabilis viri Ambrosii episcopi, direxit ad imperatorem* (il quale si trovava a Milano) *epistolam, q u i a i p s e in tempore excurrere non poterat... postea vero q u a m M e d i o l a n i u m r e v e r s u s e s t, posito imperatore in ecclesia, de eaden causa tractavit in populo...* Sull'episodio di Callinico, cfr. spec. PALANQUE, *Saint Ambroise* cit., pp. 523-524; RUGGINI, *Ebrei e Orientali* cit., pp. 198 sgg.

([27]) Cfr. AMBR., *Ep.* 40, 8.

([28]) Cfr. PAULIN., *Vita Ambrosii* 19, e commento di M. PELLEGRINO nell'ed. « Verba Seniorum » 1, Roma 1961; p. 79; PALANQUE, *Saint Ambroise* cit., p. 192; J. ZIEGLER, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr.*, « F.A.S. » 4, Kallmünz-über-Regensburg 1970, p. 80.

([29]) Per il sostegno accordato a Massimo nel 387-388 da buona parte dell'aristocrazia pagana di Roma, cfr. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., spec. p. 445 e n. 112.

([30]) Cfr. AMBR., *Ep.* 40, 23: *nonne Maximus destitutus est, qui ante ipsos expeditionis dies, cum audisset Romae synagogam incensam, edictum Romam miserat, quasi vindex disciplinae publicae? unde populus christianus ait: nihil boni huic imminet...*

È quindi possibile che all'eliminazione del protettore degli ebrei facessero séguito saltuarie reazioni violente pure ai danni dei suoi sostenitori e protetti. Inoltre, a me sembra a tutt'oggi quanto mai probabile che la sinagoga di Aquileia andata distrutta nel 388 debba identificarsi con il tanto discusso edificio cultuale di Monastero, nel cui pavimento musivo più antico (dell'avanzato IV s.) spicca una dedica a *d(omi)n(o) Sab(aoth)* ([31]). Non intendo qui ritornare su argomenti da me già addotti in altro luogo, per quanto li ritenga sostanzialmente validi tuttora ([32]).

([31]) Cfr. G. Brusin, P.L. Zovatto, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957, pp. 331-349. L'invocazione a Sabaoth non è, di per sé, decisiva circa il carattere giudaico dell'edificio, in quanto trova riscontro anche in un paio di iscrizioni cemeteriali cristiane di Ain Zara (Tripolitania, V-VI sec.), peraltro provenienti da un ambiente che poteva più fortemente risentire di un influsso giudaico: cfr. S. Aurigemma, *L'area cemeteriale cristiana di Ain Zara presso Tripoli di Barberia*, « St. di Ant. Cristiana » 5, Roma 1932, pp. 66 sgg. e 83 sg. Un tardo medaglione apotropaico pagano-giudaico di Roma, contenente l'invocazione *Iao Sabao(th)* è stato pubblicato da A. Alföldi, *Stadtrömische heidnische Amulett-Medaillen aus der Zeit um 400 n. C.*, in *Mullus* cit., pp. 1-9 e tavv. 1-2. E. Bickermann, anni fa (1962), mi suggerì che potesse anche trattarsi, nel caso di Monastero, dell'edificio cultuale di una setta di Hypsistiari o adoratori dell'Altissimo; in tal caso, si potrebbe forse ammettere uno scioglimento della dedica in *d(omi)n(o) Sab(atio)*. Sul culto di Ζεὺς (Θεὸς) ὕψιστος — frequente terreno d'incontro fra giudei ellenizzanti e gentili giudaizzanti, specie in Asia Minore —, cfr. partic. C. Robert, Th.C. Skeat, A.D. Nock, *The Gild of Zeus Hypsistos*, *Harvard Theol. Rev.* 19, 1936, pp. 39-88 e spec. 55 sgg. = A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. by Z. Stewart, I, Oxford 1972, pp. 414-443 (ove, a p. 63 e n. 61, si riprende l'idea, già del Cumont, circa una certa confusione fra Sabaoth — inteso come nome proprio — e Sabazio, e si menzionano una dedica del θίασος Σεβαζιανός di Serdica al θεὸς ὕψιστος, nonché una curiosa iscrizione di Iconio — forse cristiana — menzionante un ἱερεὺς θεοῦ ὑψίστου).

([32]) Cfr. Ruggini, *Ebrei e Orientali* cit.; Lellia Cracco Ruggini, *Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo*, *R.S.I.* 76, 1974, pp. 926-956; Ead., *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., spec. pp. 445 sgg., n. 114.

Vorrei soltanto sottolineare come alcuni studi più recenti, sia architettonici sia linguistici, siano andati avanzando ulteriori indicazioni utili per inquadrare appropriatamente l'edificio di Monastero nella concezione spaziale e strutturale dell'architettura sinagogale ebraica ([33]) e per ravvisare una caratterizzazione più specificamente giudaica nei circa cinquanta antroponimi — completi o identificati con probabilità — attestati nelle trentasei iscrizioni greche e latine dei dedicanti-donatori, nel tessellato pavimentale della costruzione più antica ([34]). Né le obiezioni finora portate avanti contro una siffatta identificazione appaiono decisive: la notevole ampiezza dell'edificio cultuale — certo anomala, qualora la si confronti con altri esempi noti di architettura sinagogale, peraltro tutti più antichi e, Ostia a parte, extra-italici — sembra sviluppare una tendenza già presente in altre sinagoghe di poco anteriori, cioè quella di assumere proporzioni sempre maggiori, forse (io penso) per influenza ed emulazione della coeva architettura basilicale cristiana ([35]); e, certo, tale circostanza doveva essere particolarmente avvertita in una città ricca e popolosa come Aquileia nella seconda metà del IV s., ove d'altronde unico, secondo quanto i riferimenti sicuri lasciano capire, era l'edificio cultuale frequentato dalla locale comunità giudaica ([36]). Se dovessimo cercarne eventuali tracce archeolo-

([33]) Cfr. R. POLACCO, *L'antica sinagoga ebraica di Aquileia, Atti dell'Acc. di Sc., Lett. e Arti di Udine*, s. VIII, 1 (1973), pp. 5-29; v. inoltre già P.L. ZOVATTO, *Le antiche sinagoghe di Aquileia e di Ostia, Mem. Stor. Forog.* 44, 1960-1961, pp. 53-63 e spec. 53-59.

([34]) Cfr. F. VATTIONI, *I nomi giudaici delle epigrafi di Monastero di Aquileia, Aquileia Nostra* 43, 1972, coll. 125-132. Per il testo completo di tutte le iscrizioni, cfr. BRUSIN, ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani* cit., pp. 331-349 (*Le epigrafi degli offerenti nel pavimento musivo*).

([35]) Cfr. esempi e precise misure in CRACCO RUGGINI, *Note sugli ebrei in Italia* cit., pp. 945-946, con n. 74; EAD., *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., pp. 446-447, n. 114.

([36]) Cfr. partic. AMBR., *Ep.* 40, 8 sopracit. Di tale comunità giudaica è traccia l'iscrizione (tarda) di un abitante di Maiuma (v. n. 42; certo invece già del I sec. a. C. è l'iscrizione del battelliere o doganiere

giche, certo dovremmo orientarci verso quel sobborgo extramurano presso il porto fluviale del Natisone, ove già vennero a loro tempo riconosciuti il mitreo, il santuario di Iside e Serapide e altri edifici consacrati a culti orientali ([37]). Ed è appunto in tale quartiere commerciale di Aquileia, a nord-est dell'antica città, che sono emersi i resti dell'edificio cultuale di Monastero, su quella strada per Pons Sontii donde scesero le milizie del « pio » Teodosio che, dopo la faticosa vittoria della croce sugli dei del paganesimo nella valle del Frigido, catturarono e uccisero Massimo ad Aquileia nel 388 ([38]). D'altra parte, la parziale atipicità dei nomi dei donatori (cinque comunque ebraici, ac-

— *portor* o *por(ti)tor* — *L. Aiacius / P. libertus Dama / Iudaeus*, per cui cfr. E. DIEL, *Inscr. lat. christ. vet.* II, Berlin 1927, n. 4855, p. 501 = FREY, *C.I.I.* I, n. 643, pp. 459-460; F. LUZZATTO, *Ebrei in Aquileia*, in *Scritti in on. di R. Bachi, La Rass. Mens. di Israel* 16, 1950, fasc. 6-8, pp. 140-146; A. CALDERINI, *Aquileia Romana*, Milano 1934, p. 245; S. PANCIERA, *Vita economica di Aquileia in età romana*, Venezia [1957], p. 63, n. 89), nonché tre lampade del IV sec. con *menorah* impressa (cfr. ZEVÌ AVNERI, *Lucerne giudaiche in Aquileia, La Rass. Mens. di Israel* 10, 1962, pp. 446-448 e 1 tav.; G. BRUSIN, *Kleiner Führer durch Aquileia und Grado*, Padova 1961₇, p. 67, ove si accenna alla possibile irradiazione di tale tipo di lucerne fino a Savaria, in Pannonia).

([37]) Cfr. RUGGINI, *Ebrei e Orientali* cit., p. 193.

([38]) Cfr. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche cit.*, pp. 445-447, con bibliogr. ivi. Sulla battaglia presso il Vipacco (*Frigidus*), dalla propaganda del tempo presentata come scontro fra l'antica e la nuova religione, cfr. LELLIA CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Costantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo)*, in *Studi Stor. in on. di O. Bertolini*, Pisa 1972, I, pp. 177-300 e partic. 270. Che pure l'edificio più antico di Monastero già fosse una basilica cristiana è stato invece di recente riaffermato da BRUNA FORLATI TAMARO, *L'edificio cultuale di Monastero di Aquileia e la sua interpretazione*, in *Atti del VI Congr. Int. di Archeol. Crist. (Ravenna 1962)*, Roma 1965, pp. 655-671; LUISA BERTACCHI, *La basilica di Monastero di Aquileia, Aquileia Nostra* 36, 1965, coll. 79-134; EAD., v. « Aquileia », *Enciclop. dell'Arte Antica, Class. e Or., Suppl.* 1970 (1973), pp. 67-71 e partic. 69; VALNEA SCRINARI, v. « Aquileia », *Ibid.* I, Roma 1958, pp. 511-520.

canto a numerosi altri di sicuro stampo aramaico o siro-palestinese) sembra rispecchiare una caratteristica comune un po' a tutta l'epigrafia giudaica della diaspora: la quale, appunto, denota spesso una tale atipicità, frutto di mimetizzazione ambientale (spontanea o forse, almeno talvolta, volutamente perseguìta) ([39]). Il discorso riguarda in ogni caso solo alcuni fra i dedicanti delle iscrizioni latine (quelle, cioè, che denotano uno stadio di già avanzata — o compiuta — « acculturazione ») ([40]),

([39]) Cfr. VATTIONI, *I nomi giudaici* cit.

([40]) In questa luce, potrebbe apparire meno improbabile che fosse un personaggio ebraico il *Martyry*[*s*] (o *Martyri*[*us*]?) donatore di duecento piedi di pavimentazione musiva assieme a una certa *Felicita*[*s*] (cfr. BRUSIN, ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani* cit., nr. 19, p. 341; *Felicita* o *Felicitas* è attestato come nome portato da donne ebree in due iscrizioni di Roma: cfr. FREY, *C.I.I.* I, nrr. 212 e 462; VATTIONI, *I nomi giudaici* cit.; ulteriori obiezioni di carattere onomastico in CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., pp. 447-448, n. 114). In effetti, il culto dei martiri era tipicamente cristiano, ambrosiano, aquileiese: su Ambrogio e le sue invenzioni delle reliquie miracolose dei SS. Gervasio e Protasio a Milano nel 386, poi di Vitale e Agricola a Bologna nel 394 (e sul conseguente, rinnovato entusiasmo per queste forme di culto), cfr. AMBR., *Ep.* 22, 11, *Marcellinae sorori*; ID., *Exhort. virg.* 7-8; PAULIN., *Vita Ambrosii* 14 e 29; A. PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960₂, pp. 349 sgg. e 499. Per Cromazio, cfr. in particolare tutti i passi e gli indizi raccolti da J. LEMARIÉ, *La testimonianza del martirio nei sermoni di Cromazio di Aquileia, Riv. di St. e Lett. Rel.* 5, 1969, pp. 3-12. Dall'insieme delle testimonianze, due fattori soprattutto emergono, ai nostri fini degni di particolare menzione: a) per lo meno nei sermoni sopravvissuti, Cromazio celebra il martirio in quanto testimonianza resa a Cristo (su Cristo *princeps martyrum* cfr. spec. CHROM., *Sermo* XIX sulla Passione; VIII, 2; XXIII, 3); e già abbiamo rilevato sopra — v. p. 359 — l'eccezionale rilievo che assume il tema cristologico a tutti i livelli, nell'opera di Cromazio; b) i martiri rappresentano per Cromazio la prova tangibile ed esclusiva dell'impossibilità, per la Chiesa cristiana, di passare al culto degli idoli (cioè *transigere in montem sicut passer*, secondo l'interpretazione allegorica cromaziana del Salmo XIII), a differenza degli ebrei. Tuttavia, proprio in un contesto siffatto, è possibile che anche gli ebrei di Aquileia potessero venire in qualche modo toccati — sia pure esternamente — dal locale entusiasmo

ma nessuna delle quattro epigrafi greche, che si caratterizzano piuttosto e per la coesione dell'intero gruppo familiare (in esse presente al completo), e per la sistematica menzione delle κῶμαι di origine (in un paio di casi forse identificabili con villaggi siriaci altrimenti noti) ([41]): attaccamento « difensivo », non ancora oscu-

per il culto dei martiri (Cromazio medesimo ci parla dell'uso degli ebrei aquileiesi di festeggiare, per influsso dell'ambiente cristiano circostante, la veglia del sabato santo: vd. oltre, pp. 379-380 e n. 64); l'influenza del culto cristiano dei martiri pare avvertibile in questo tempo anche nella comunità cristiana di Bologna, per attestazione dello stesso Ambrogio: nel 394, infatti — in un momento invero politicamente delicato, mentre il partito pagano aveva preso un effimero sopravvento con l'usurpazione di Eugenio spalleggiato da Arbogaste e da Virio Nicomaco Flaviano, che minacciavano dure sanzioni alla Chiesa milanese, alla quale dunque un riavvicinamento amichevole alle comunità giudaiche doveva allora apparire quanto mai opportuno —, Ambrogio, volontariamente esule da Milano, rinvenne le salme dei martiri Vitale e Agricola proprio nel cimitero ebraico di Bologna, e si compiacque di mostrare la locale comunità giudaica esultante di ciò assieme ai cristiani (cfr. AMBR., *Exhort. virg.* 7-8, *P.L.* 16, coll. 338-339: ...*indicabant ergo iudaei quod haberent scientiam martyrum, sed non scientiam Verbi*...; altri casi di ospitalità concessa a martiri cristiani nei cimiteri ebraici sono ricordati da J. PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue, A Study in the Origins of Antisemitism*, London 1934, p. 145; i SS. Hermes, Aggeo e Caio, anch'essi martiri sotto Massimiano a Bologna — o, forse, in una delle *Bononiae* della *Pannonia Superior* e *Inferior* o nella *Moesia*? — furono sepolti nel cimitero ebraico: cfr. *AA. SS. Ian.* I, 4 genn., p. 169; la stessa cosa avvenne per Vincenzo e Oronzio, martiri in *Gerunda* — oggi Gerona — nella Spagna Tarraconense: cfr. *AA.SS. Ian.*, II, 22 genn., p. 389; anche gli scavi archeologici di Cartagine hanno mostrato che i primi cristiani venivano sepolti nelle necropoli giudaiche: cfr. PARKES, *op. cit.*, p. 165; M. SIMON, *Verus Israel, Étude sur les rélations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain, 135-145*, « Bibl. des éc. fr. d'Athènes et de Rome » 166, Paris 1948, p. 153).

([41]) Cfr. BRUSIN, ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani* cit., nrr. 4, 8, 18, 30, pp. 332-334, 336, 340-341, 345-346; la κώμη Ῥαβωνα del nr. 4 è forse identificabile con Ro'bān, fortezza presso Altyntash, sulla strada Antiochia-Samosata; la κώμη Καπροτουρις del nr. 18 viene accostata a Καπροζαβαδαίων, villaggio presso Apamea di Siria; la κώμη Χάσων del nr. 30 risulta invece del tutto ignota.

rato, alla propria lontana *patria* non cittadina, che trova riscontro anche nell'iscrizione dell'ebreo aquileiese Καιοῦνος Μαιουμίτης (tuttora, credo, inedita) ([42]).

([42]) Cioè originario di Μαιουμᾶ, centro palestinese e porto di Gaza, che ottenne l'autonomia cittadina sotto Costantino ma ritornò subordinata a Gaza al tempo di Giuliano (cfr. SOZOM., *H.E.* V, 3 e VII, 28, *G.C.S.*, ed. J. BIDEZ, G.C. HANSEN, Berlin 1960, pp. 195-196 e 344); peraltro, esistette anche un'altra Maiuma, porto di Ascalona, con episcopato proprio (cfr. HÖLSCHER, v. « Maiuma » I e 2, *R.E.* XIV, 1 (1928), col. 610; sull'iscrizione (che nel '72 il Vattioni ha menzionato come ancora inedita), cfr. G. BRUSIN, *Orientali in Aquileia Romana, Aquileia Nostra* 24-25, 1954, coll. 55-70. Analoga, ovviamente, era la mentalità dei siriani residenti in Aquileia, anche se cristiani: cfr. ad es. l'epigrafe funeraria greca, con cristogramma, di Βασίλις Ῥωμάνω (= Ῥωμάνου) proveniente da Goba presso Apamea (/ἀπ' ἐπ(ο)ικίου (= κώμης) / Γωβα ὅρων / Ἀπαμέων: cfr. G. BRUSIN, *Nuove epigrafi cristiane di Aquileia, Riv. di Archeol. Crist.* 43, 1967 [1968, *Miscell. in on. di E. Josi*], pp. 33-47 e partic. 43-45, nr. 10). Anche le iscrizioni funerarie greche (13 su 102) nel celebre sepolcreto di Iulia Concordia Sagittaria (fine IV-prima metà V s.) si caratterizzano per questa puntigliosa menzione della κώμη di provenienza (cfr. P.L. ZOVATTO, *Antichi monumenti cristiani di Iulia Concordia Sagittaria*, Città del Vaticano 1950, pp. 16-27; RUGGINI, *Ebrei e Orientali* cit., pp. 225 e 259-260, con nn. 55 e 216); esse sono relative a militi provenienti soprattutto dai territori di Apamea, Antiochia, Epiphania e appartenenti a guarnigioni stanziate a Concordia (importante nodo viario sulla Postumia e sede di una fabbrica statale di frecce: cfr. D. HOFFMANN, *Die spätrömischen Soldateninschriften von Concordia, Mus. Helv.* 1963, pp. 22-57, ove l'Autore ripubblica e commenta 38 iscrizioni; ID., *Das spätrömische Bewegungsheer*, « Epigraphische Studien » 7, 1-2, Düsseldorf 1960-1970, I, pp. 61-116, partic. 64-65, 68, e II, pp. 19-40); si trattava per lo più di cristiani, in molti casi neofiti (cfr. P.L. ZOVATTO, *Le epigrafi greche e la disciplina battesimale a Concordia nei sec. IV e V, Epigraphica* 8, 1946, pp. 84-90); peraltro, l'iscrizione di Flavia Optata — moglie di un *miles* (cfr. *C.I.L.* V, 8764) — ci fa sapere che parte di questi soldati dovevano appartenere a un *numerus Regiorum Emesenorum Iudaeorum*. A me non pare affatto da escludere, perciò, che anche ad Aquileia — allo sbocco della Via Postumia che collegava Concordia al mare — la presenza di un certo numero di personaggi, evidentemente giunti quivi dai territori siriaci (specie attorno ad Antiochia), in parte cristiani, in parte di religione ebraica, si debba collegare

Tale doveva essere dunque la piccola comunità ebraica inserita nel connettivo della cristiana e ortodossa Aquileia, che Cromazio non poteva ignorare: un complesso discretamente cospicuo per qualità prima ancora che per quantità, il quale riuniva nel culto della sinagoga tanto elementi di fresco arrivo (ancora legati alla lingua e alle tradizioni di origine), quanto famiglie già amalgamate con l'ambiente locale (la maggioranza). Tra costoro figuravano anche numerosi personaggi agiati, in grado di offrirsi un edificio cultuale spazioso ed elegante, tale da reggere il confronto con la coeva edilizia cristiana, pur essa in fase ...otente espansione ([43]); personaggi in qualche caso talmente ...ati nella vita cittadina da esserne stati addirittura protago... come magistrati locali ([44]); personaggi che dovettero in ...e modo distinguersi per cultura scritturale e per vivacità

...io a questi movimenti di milizie provenienti (spesso assieme alle ... famiglie) dai territori di Antiochia, Apamea, Emesa, tra la fine del ...V e i primi decenni del V s. Sull'orgoglio « patriottico » degli abitanti delle κῶμαι nei confronti delle πόλεις dalle quali giuridicamente dipendevano, cfr. fonti, considerazioni e ulteriore bibliografia in LELLIA CRACCO RUGGINI, *La vita associativa nelle città dell'Oriente greco: tradizioni locali e influenze romane*, in *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine, Travaux du VIe Congrès Int. d'Ét. Class. (Madrid, sept. 1974)*, Bucuresti-Paris 1976, pp. 463-491 e spec. 488-489, n. 104.

([43]) Vd. sopra, n. 5.

([44]) *Honorati* (vd. sopra, p. 160); su questo significato di *honoratus* nel linguaggio amministrativo, cfr. ad es. *C. Th.* IX, 27, 6, del 386 d. C. Gli ebrei, per quanto alla fine del IV s. già estromessi dalle cariche pubbliche più onorifiche (cfr. AUGUSTIN., *De altercat. Eccl. et Syn. dialogus*, *P.L.* 42, col. 1133: *iudaeum esse comitem non licet; senatum tibi* (scil. *synagogae*) *introire prohibetur; praefecturam nescis; ad militiam non admitteris*...), erano ancora tenuti alle funzioni più onerose e utili allo stato, quali la *functio navicularia* e l'appartenenza alle curie, per lo meno in Occidente: cfr. *C. Th.* XVI, 8, 3, del 321 d. C.; XII, 1, 158, del 398 d. C.; RUGGINI, *Ebrei e Orientali* cit., pp. 234-235, n. 129, e 238-239; ÉMILIENNE DEMOUGEOT, *L'empereur Honorius et la politique antijuive*, in *Hommages à L. Hermann*, Coll. « Latomus » 44, Bruxelles 1960, pp. 277-291; EAD., *La politique antijuive de Théodose II*, in *Akten des XI. int. byz.-Kongr. 1958*, München 1960, pp. 95-100.

religiosa (non necessariamente ostile o invadente, tuttavia, nei confronti del circostante ambiente cristiano), sì da attirare l'attenzione effimera di gruppi minoritari cristiani bisognosi di sostegno ([45]).

Quale posizione assunse dunque Cromazio nei confronti di costoro, fra il 388 e il 407-408 circa? La sua attività pastorale fu precipuamente incentrata nella catechesi, tanto da farlo ignorare come letterato e teologo perfino dai suoi amici ([46]). Anche nei confronti degli ebrei, pertanto, Cromazio scelse un atteggiamento pratico deciso e coerente: rigida separazione affiancata da programmatica non belligeranza, che intendeva rifiutare agli ebrei qualsiasi pretesto di vittimismo, di vantato « martirio » (quel martirio che Cromazio appunto considerava elemento fondamentale di differenziazione del cristianesimo rispetto alla tradizione ebraica) ([47]). A sensibilizzare Cromazio in questo senso poté forse contribuire la caparbia impuntatura di Ambrogio a proposito di Callinico nel 388, i cui echi avevano dovuto suscitare speciali risonanze ad Aquileia, già teatro della distruzione della locale sinagoga in tempi recentissimi: non è infatti casuale, probabilmente, l'assoluto silenzio di Rufino circa la questione di Callinico nella sua *Storia Ecclesiastica*, ove le vicende dell'episcopato ambrosiano sono in genere riferite con cura ed eccellente documentazione diretta: fu in effetti a Cromazio che Rufino dedicò verso il 402-403 la sua traduzione latina della *Historia*

([45]) Vd. sopra, pp. 360-363.

([46]) Infatti Gerolamo non nomina Cromazio fra gli scrittori del tempo, nel suo *De viris illustribus* (392-293 d. C., quindi composto forse anteriormente alla redazione del commento cromaziano al vangelo di Matteo, cui il vescovo di Aquileia dovette probabilmente dedicarsi in età avanzata; Gerolamo non nomina pertanto i *Commentarii* di Cromazio nemmeno nel suo prologo ai *Commentarii in Matthaeum*, del 398 d. C., là dove enumera tutti coloro che lo avevano preceduto in tale fatica. Neppure Gennadio menziona Cromazio, ma questa non sarebbe l'unica grossa lacuna di tale autore, che per es. ignorò anche l'opera del vescovo ravvennate Pietro Crisologo.

([47]) Vd. sopra, n. 40.

Ecclesiastica di Eusebio prolungata da due libri supplementari di mano propria, in quanto era stato Cromazio ad affidare tale fatica al suo fedele amico e protetto, intendendo — dichiara Rufino nella *praefatio* — emulare i medici avveduti (che distribuiscono pozioni preventive al minacciare di una pestilenza) nell'occupare le menti *in meliora studia* dopo che Alarico, *pestifer morbus,* era penetrato al di qua delle Alpi, nell'autunno del 401 d. C. (48).

L'atteggiamento di Cromazio nei confronti degli ebrei appare in ogni caso abbastanza complesso. Sul piano teologico-dogmatico la sua dura disapprovazione ricalca, in sostanza, i luoghi comuni dell'antigiudaismo patristico (pur non obliando di guardare alla Sinagoga come al *nidus* — per quanto ormai *desertus* — del Cristianesimo) (49): ma con accenti che rammentano, in varie occasioni, quelli dei più aspri polemisti antigiudaici, quali ad es. Giovanni Crisostomo (certo non va dimenticata la personale ammirazione nutrita da Cromazio per il Crisostomo, il quale nel 406 ebbe a ringraziarlo dall'esilio di Cucuso per l'intervento in suo favore presso Onorio e Arcadio) (50). Ma più

(48) Cfr. RUFIN., *H.E.* XII (II), *P.L.* 21, coll. 461-464 = *G.C.S.* (*Eusebius Werke*, 2), ed. TH. MOMMSEN, Leipzig 1908, p. 951.

(49) Cfr. CHROM., *Sermo* I, 2, p. 3: *unde dictum in psalmo legimus: « Etenim passer invenit sibi domum, et turtur nidum, ubi reponat pullos suos ». domus ecclesia intelligitur; nidus synagoga, quia nidus temporalis res est, sicuti synagoga pro tempore habuit gratiam, quamdiu habuit secum et pullos in nido, id est prophetas et apostolos. at ubi sublati ab ea a Christo sunt et dati dominae suae, id est Ecclesiae suae, synagoga ut nidus deserta remansit.*

(50) Cfr. IOH. CHRYS., *Ep.* 155 Χρωματίῳ ἐπισκόπῳ Ἀκυλήΐας, *P.G.* 52, coll. 702-703. In effetti, il discepolo di Giovanni, Palladio Elenopolitano, nella sua *Vita et conversatio Beati Iohannis Chrysostomi Episcopi Constantinopolitani* (cap. 3, *P.G.* 52, coll. 14-15), ricorda come una sinodo di vescovi italici venisse convocata da Papa Innocenzo, e tutti si appellassero alla εὐσέβεια di Onorio affinché egli ottenesse da Arcadio la convocazione di una sinodo di vescovi orientali e occidentali a Tessalonica, per pronunciare un giudizio verace sul Crisostomo; Palladio riporta quindi la lettera indirizzata da Onorio ad Arcadio, nella

che le topiche accuse di perfidia ([51]), di empietà blasfema, di malafede ([52]), che il vescovo aquileiese muove agli ebrei (in termini, del resto, non dissimili da quelli usati nei confronti degli

quale egli diceva di accludere due fra le lettere pervenutegli dai vescovi italici, e precisamente quella del vescovo di Roma e quella del vescovo di Aquileia (Cromazio), certo fra le più autorevoli e significative: cfr. pure Id., *Ibid.*, cap. 4, coll. 15-16. I complessi rapporti di amicizia fra Giovanni di Antiochia da una parte, aristocrazia e alto clero italici dall'altra, sono stati da ultimo puntualizzati da Ch. Pietri, *Esquisse de conclusion, L'aristocratie chrétienne entre Jean de Constantinople et Augustin d'Hippone*, in *Jean Chrisostome et Augustin, Actes du Colloque de Chantilly (22-24 sept. 1974)*, « Théol. Hist. » 35, Paris 1974, pp. 283-305; vd. inoltre i due contributi dello Hunt citt. a n. 11. Per la predicazione antigiudaica del Crisostomo, cfr. partic. Iohan. Chrys., *Orationes VIII adversus iudaeos*, e *Contra iudaeos et gentiles*, P.G. 48; A.M. Ritter, *Erwägungen zum Antisemitismus in der alten Kirche, Johannes Chrysostomos, Acht Reden wider die Juden*, in *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte, Kirchenhistorisches Studien H. von Campenhausen gew.*, hrsg. von B. Moeller & G. Ruhbach, Tübingen 1973, pp. 71-91.

([51]) Cfr. Ambr., *Ep.* 28, 5, *C.S.E.L.* 82, ed. O. Faller, Wien 1968, pp. 187-194 (= *Ep.* 50, *P.L.* 16), ove il vescovo di Milano — inviando a Cromazio alcune *interpretationes* di *veteres scriptores*, che costui gli aveva chiesto (ancora nei primi anni del proprio episcopato: 389 o 390 d. C.) — accenna alla *perfidia non credentium* (cioè degli ebrei), che aveva portato Cristo alla croce.

([52]) Sulla *incredulitas, insipientia, stultitia, cor lapideum* degli ebrei, per il loro rifiuto a credere in Cristo divenuti *infirmi* e *minores* rispetto ai cristiani, cfr. ad es. Chrom., *Sermo* IV, 1 e 4, pp. 19 e 21; IX, 1 e 3 e 6, pp. 39-42; XIV, 1, p. 62; XVII, 1-2, pp. 76-77; XXV, 3-4, pp. 114-115; XXVII, 1 e 2, pp. 124-125; *Tr.* XVIII (IV), 4, 2-3, p. 282; in particolare sulla loro ipocrisia, immoralità e malafede, cfr. ad es. Chrom., *Tr.* XIX (V), 4, 2 e 5, pp. 287-288; XXIV (X), 1, 3, p. 309; *Sermo* XXV, *l.c.* Cromazio controbatte fieramente gli argomenti di coloro che ritenevano gli ebrei del suo tempo innocenti del sangue dei profeti e degli apostoli, sostenendo che la loro negazione di Cristo ne faceva degli eterni persecutori: cfr. Chrom., *Sermo* XIII, 1, p. 59 (*sed dicunt forte nunc iudaei immunes <se> esse a sanguine prophetarum aut nece iustorum, quia vero eo tempore non fuerint. sed cum dictis iustorum vel prophetarum de Christo non credunt, sic est quasi et ipsi nunc lapident iustos et occidant prophetas*; cfr. pure Id., *Sermo* X, 3, p. 45.

eterodossi) ([53]), appare significativo l'articolarsi della polemica cromaziana nello schema tripartito di una lotta contro giudei, eretici e pagani: vale a dire contro quella potenziale « alleanza » anticattolica triplice che era emersa al concilio di Aquileia, sotto gli stessi occhi del giovane Cromazio. La sinagoga viene da lui additata come albergo e rifugio di ogni altro errore e *infidelitas* ([54]). L'ignorare la vera fede, la fede in Cristo, è ciò che accomuna ebrei, eretici (ariani) e dotti del paganesimo nella loro inane ricerca della verità: *currunt iudaei per legem, currunt philosophi per inanem sapientiam, currunt et haeretici per falsam annuntiationem... et iudaei et philosophi et haeretici in vacuum currunt, qui non recto fidei tramite gradiuntur. quid enim prodest iudaeis currere per observationem legis, qui Christum Dominum legis ignorant? currunt et philosophi per inanem sapientiam saeculi, sed superfluus et vacuus cursus ipsorum est, qui veram Christi sapientiam nesciunt... currunt et haeretici per venenatam fidei suae assertionem...* ([55]). È in speciale contrasto con questi tre gruppi di negatori della divi-

([53]) Cfr. ad es. CHROM., *Tr.* XIX (V), 4, 2, p. 287; XXXI (XVII), 1, 3, p. 346; XXXV, 5, pp. 370-371; XLIII, 4-5, pp. 407-409 (eretici identificati con i *porci* indemoniati di Gerasa); *Sermo* II, 5, pp. 9-10 (eretici paragonati ad animali immondi).

([54]) Cfr. CHROM., *Sermo* XXXII, 3, pp. 145-146 (*positus autem in praesepio Dominus est, « quia non erat locus in diversorio ». in diversorio synagoga significatur, quae praeoccupata infidelitatis errore suscipere in se Christum non meruit. diversorium autem recte synagoga intelligitur, quia sicuti ad diversorium gentes diversae quidem applicant, ita synagoga diversorium facta est omnis infidelitatis et totius erroris...*

([55]) Cfr. CHROM., *Sermo* XXVIII, 1-2, p. 130. Si noti come il paganesimo contro cui Cromazio si impegna a polemizzare si connoti esclusivamente come paganesimo culto, quello dei *philosophi*, non già quello superstizioso che si prolungava in tenaci sopravvivenze rurali, e contro cui combattè ad es. Massimo di Torino, pochi anni più tardi: cfr. passi e considerazioni in CRACCO RUGGINI, *Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo* cit., partic. n. 76. I *gentiles antiquarii* erano stati pertanto i potenziali alleati di Palladio assieme agli ebrei al tempo del concilio di Aquileia, come certo Cromazio ben ricordava.

nità di Cristo che Cromazio elabora tutta la sua concezione ecclesiale, fondando lo splendore della Chiesa in primo luogo sulla apostolicità e sul Nuovo Verbo ([56]) (l'Antico Testamento, non a caso, viene lasciato alquanto in ombra dall'esegesi e catechesi cromaziane, per quanto il vescovo di Aquileia avvertisse pure l'esigenza di usare versioni bibliche autorevoli e direttamente fondate sui testi originali, per sostenere adeguatamente il confronto con la competenza biblica vantata dagli ebrei locali) ([57]).

([56]) La *evangelica praedicatio*, la dottrina degli apostoli, è il principale ornamento e ricchezza della Chiesa, l'unguento prezioso di salvazione: cfr. CHROM., *Sermo* I, 4, p. 4; IV, 3, p. 20; XI, 3, pp. 49-50. Sulla apostolicità come connotato fondamentale della Chiesa, cfr. spec. ID., *Sermo* III, 6, pp. 15-16 (*...quadripertita praedicatio Evangelii..., per quam Ecclesia constat*); XXX, 2, pp. 136-137. Su *Christus Deus* come capo, fondatore, signore, pietra angolare della Chiesa, annuncio della Buona Novella, cfr. ID., *Sermo* XI, 3, p. 49; XXXV, 4, p. 160; etc. Si veda inoltre il *Sermo* sulla croce pubblicato nel '75 (vd. n. 1). Anche nella rielaborazione latina della *Historia monachorum* e nella *Historia Ecclesiastica* di Rufino pertanto — il fedele aiutante di Cromazio — i miracoli descritti sogliono verificarsi solo nel nome e nel segno di Cristo: cfr. ad es. RUFIN., *Hist. mon., Epilogus* 8, *P.L.* 21, col. 462, ove Rufino narra di avere personalmente respinto un assalto di coccodrilli inferociti, mentre era diretto a Nitria, invocando il *nomen Christi*.

([57]) L'Antico Testamento poteva, di fatto, preparare il terreno a equivoci in senso giudaizzante, come ad es. attesta, un paio di secoli più tardi, Gregorio Magno per la Sicilia, ove lo « scellerato » Nasas — un ricco proprietario ebreo — aveva costruito un altare per Elia e induceva degli ingenui cristiani a forme di culto presso di esso: cfr. GRAEG., *Reg. Ep.* III, 37 (maggio 593), *M.G.H.*, *Epistolarum*, I, ed. P. EWALD, L.M. HARTMANN, Berlin 1957$_2$, p. 195, al *praetor Siciliae* Libertinus, che il Papa invita a intervenire). Sulle versioni dall'ebraico di vari testi biblici, sollecitate da Cromazio già vescovo a Gerolamo, vd. sopra, n. 7. Era stato per ragioni non dissimili che Gerolamo, alla fine del suo soggiorno a Roma come segretario di Papa Damaso fra il 382 e il 384, aveva avvertito per la prima volta l'esigenza di risolvere le questioni testuali alla base di tante vivaci discussioni e controversie sulle Scritture fra cristiani, ebrei e pagani, ponendo mano a quella serie di versioni bibliche dagli originali in greco e in ebraico, che avrebbe poi continuato in Palestina fino al 406 d. C.: cfr. L.H. COTTINEAU, *Chronologie des versions bibli-*

Negli scritti cromaziani, la polemica più ampia e articolata appare senza dubbio quella volta a combattere ariani e fotiniani (gruppi eterodossi condannati al concilio di Aquileia) ([58]), più occasionalmente anche macedoniani, manichei e marcioniti, tutti quanti considerati perfidi, immondi, in malafede ([59]). Ma gli attacchi verbalmente più virulenti sono quelli rivolti contro gli ebrei; quelli più blandi e ricchi di aperture possibiliste, invece, i rimproveri nei confronti dei pagani. I *gentiles* vengono infatti collocati *in dextera Domini*, e pertanto considerati oggetto di conversione e di redenzione ([60]). Ma l'esigenza missionaria — pur avvertita in genere da Cromazio come caratteristica intrin-

ques des Saint Jérôme, in *Miscellanea Geronimiana*, Roma 1920, pp. 43-68 e spec. 45; F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, « Spic. Sacrum Lovaniense » 2, Louvain-Paris 1922, I, pp. 82 sgg.; CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche* cit., pp. 430 sgg.

([58]) Cfr. AMBR., *Ep.* 10, 12 (agli imperatori sul concilio di Aquileia).

([59]) Oltre ai passi cit sopra, n. 53, cfr. CHROM., *Sermo* XI, 4, p. 50; XXI, 3, p. 98 (contro Fotino); XVIII A, p. 87 (probabilmente contro i Macedoniani — allora presenti e attivi nel vicino Illirico, nonostante la persecuzione —, i quali non accettavano la divinità dello Spirito Santo); XXVI, 4, p. 121 (contro i marcioniti e i manichei); *Tr.* XXIV (X), 1, 3, p. 309 (contro la gnosi di Marcione e i manichei); etc.

([60]) Nel *Sermo* XIX, 4, p. 91, nel commentare la passione di Gesù nel giorno del venerdì santo, Cromazio presenta i pagani come uomini un tempo senza il « midollo » della legge divina, ma da collocarsi nella destra di Gesù (... *per arundinem* — la canna data a Cristo — *quae vacua est et sine medulla, populus gentium demonstratus advertitur, qui dudum sine medulla divinae legis fuit, vacuus a fide, inanis a gratia. Huiusmodi ergo arundo, id est populus gentium, in dextera Domini collocatur*...). Cromazio predica pertanto, nei confronti dei pagani, un'opera di apostolato missionario, che li conduca dalla inimicizia alla amicizia e alla pace con Dio, dalle tenebre dell'errore alla luce della verità: cfr. CHROM., *Sermo de octo beatitudinum* 7, 2, C.C. 9, p. 386 = C.C. 9 A, p. 178 (*Sermo* XLI) (*qui inimici sunt Dei, per instantiam doctrinae adducuntur ad pacem*...); *Tr.* XIX (V), 3, 2, pp. 286-287 (*quod ideo Dominus commemorat, ... ut ... et hos qui in tenebris erroris sunt positi, ignorantiae nocte depulsa, veritatis ipsius lumine lustraremus*).

seca alla Chiesa in quanto realtà dinamica, in espansione ([61]) — si congela nei confronti degli ebrei. Essi vengono considerati al di là di ogni possibile redenzione, come il cattivo ladrone alla sinistra del crocefisso ([62]). La separazione più rigorosa e il rigido isolamento appaiono quindi l'unica arma da usarsi nei loro confronti. Ed è proprio qui che si rivela la paura pratica, concreta, di possibili influenze ebraiche sul costume cristiano, attraverso contatti e consuetudini quotidiane. In particolare, Cromazio sembra temere la suggestione della presenza ebraica, come eventualmente più incisiva, nei tempi liturgici corrispondenti al Natale e alla Pasqua dei cristiani (la Pasqua ebraica era di pochi giorni sfasata rispetto a quella cristiana, e in dicembre cadeva la suggestiva festa delle luci, la *Hanuccah*). Il *Capitulare Evangeliorum* — tavola delle letture evangeliche aggiunta nel s. VIII all'oggi perduto *codex Rehdigeranus* del s. VII —, nonché l'evangeliario conservato nel *codex Foroiuliensis* (inizi VI s.) consentono infatti di collocare gran parte dei sermoni cromaziani sui Vangeli nei vari momenti dell'anno liturgico, e quindi anche di constatare come la polemica antigiudaica si infoltisse soprattutto nelle omelie pronunciate nei momenti particolarmente significativi dell'anno liturgico, talora apertamente contrapponendo il formalismo delle cerimonie e dei rituali giudaici al valore sostanziale degli usi cristiani, e sollecitando un'adesione emotiva oltre che razionale ([63]). Nel tempo natalizio si collocano le ome-

([61]) Oltre ai passi citt. nella n. preced., cfr. ad es. CHROM., *Sermo* XXXVII, 2, p. 164.

([62]) Cfr. CHROM., *Sermo* XIX, 4, p. 91 (*a sinistris iam habebatur populus iudaeorum qui persequebatur Christum*).

([63]) Il *codex Rehdigeranus* della Stadtbibliothek di Breslau, distrutto durante la seconda guerra mondiale, è stato pubblicato da D.G. MORIN, *L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque carolingienne, d'après le Codex Evangeliorum Rehdigeranus, Rev. Bén.* 19, 1902, pp. 1-13. Il *Codex Foroiuliensis* (conservato al Museo Civico di Cividale) contiene, oltre a un frammento di *Capitulare*, note marginali del VII-VIII sec. indicanti le letture evangeliche *per annum*, secondo un ordine assai simile a quello del *codex Rehdigeranus*: cfr. D. DE BRUYNE, *Les notes liturgiques*

lie XXXII sul Natale e XIII con lettura di MATTH. 23, 37 nella festa di S. Stefano (celebrata ad Aquileia il 27 dicembre); nel periodo quaresimale e pasquale si pongono a loro volta i sermoni XIV (ai catecumeni che si preparavano al battesimo durante la settimana di Pasqua), XXV (che Cromazio dice di pronunciare *tempore ieiunii*), XXVII (nella domenica di Passione), XVIII (ai catecumeni nel lunedì di Passione), XIX (nel venerdì santo), XVII (per la veglia nella notte di Pasqua), IV (per la prima domenica dopo l'ottava di Pasqua), XXX (pronunciata nel tempo pasquale). Di particolare interesse appare, in questo contesto, ' cenno dell'omelia XVI agli *iudaei* di Aquileia che, non diver- ente da certi pagani, erano portati in qualche modo a festeg- *tamquam propriam* la *sollemnitas* cristiana della veglia pa- (*nox magna*, tra il sabato santo e la domenica), quasi per *culta... gratia* di Cristo ([64]) (sono ancora lontani i tempi l'approssimarsi della Pasqua sarà atteso dagli ebrei con ia, per il ricorrente rincrudire del fanatismo persecutorio ristiani) ([65]). Ciò non sembra che confermare l'impressione emersa esaminando le coeve iscrizioni dell'edificio cultuale di

du « *Codex Foroiuliensis* », *Rev. Bén.* 30, 1913, pp. 208-218; gli elenchi *inter se collati* di entrambi i codici, assieme a quelli di altre due testimonianze secondarie, sono reperibili in G. GODU, v. « Évangiles », *D.A.C.L.* V, 1 (1922), coll. 852-923 e partic. 880-894 (*Systèmes de la Haute - Italie*); v. pure F. CABROL, v. « Aquilée (liturgie) », *Ibid.* I, 2 (1907), coll. 2683-2691. Fondandomi appunto su tale quadro sinottico delle letture evangeliche anticamente in uso nella liturgia dell'Italia Settentrionale (e in particolare nelle *Venetiae*) ho creduto di poter fornire ulteriori precisazioni rispetto all'ed. del Lemarié nel collocare varie omelie cromaziane in determinati giorni dell'anno liturgico (così per i *Sermones* IV, XIII, XVIII).

([64]) Cfr. CHROM., *Sermo* XVI, 3, p. 74: *a qua sollemnitate licet iudaei adhuc vel gentiles alieni videantur, non tamen sine gaudio sunt, quia vincuntur occulta quadam gratia ac virtute nominis Christi qui omnibus dominatur. denique aliquanti gentilium vel etiam iudaeorum sollemnitatem huius vigiliae nostrae tamquam propriam celebrant vel laetitia mentis, si non ritu religionis...*

([65]) Per es. nella Sicilia del Trecento, in coincidenza con il venerdì santo: cfr. A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, p. 170.

Monastero: e cioè quella di un avanzatissimo processo di « acculturazione » e compenetrazione di questi gruppi etnico-religiosi minoritari nel connettivo sociale e culturale cittadino ([66]); commistione nell'insieme pacifica e simpatetica, la quale poteva tuttavia apparire insidiosa allo scrupoloso pastore proprio in quanto canale apparentemente inoffensivo di « germi » estranei e dannosi ([67]). Siamo, in ogni caso, al polo opposto di quanto avveniva circa in questi stessi anni nelle grandi città della Siria, ove la forza d'attrazione esercitata da comunità giudaiche veramente numerose e cospicue induceva talvolta i cristiani a partecipare alle cerimonie ebraiche locali, e a ritenere più vincolanti e solenni i giuramenti pronunciati nella sinagoga (come lamentava Giovanni Crisostomo in riferimento ad Antiochia) ([68]). Fu invece proprio la sostanziale fragilità della comunità giudaica aquileiese — cospicua solo relativamente, e solo quanto bastava per suscitare sospetti e saltuari risentimenti — a consentire a Cromazio di vagheggiare una totale esclusione del *corvus* (la *nigritudo peccatorum* dei non credenti) dalla *ecclesia* dei propri fedeli, *quasi de arca Noe* ([69]).

([66]) V. sopra, pp. 367-373.

([67]) Si veda pure sopra, n. 40, il passo della *Exhortatio virginitatis* di Ambrogio che, nel 394, rivela un'influenza parimenti forte dell'ambiente cristiano sulla comunità giudaica di Bologna, portata a partecipare, in qualche forma, al culto dei martiri locali.

([68]) Cfr. IOHAN. CHRYS., *Adv. iud.* 1, *P.G.* 48, coll. 844 sgg.; A. PUECH, *Saint Jean Chrysostome et les moeurs de son temps*, Paris 1891, pp. 186-195; C.H. KRAELING, *The Jewish Community at Antioch*, *Journ. of Bibl. Lit.* 51, 1932, pp. 130-160 e partic. 156-157. Per l'Africa Settentrionale, cfr. pure AUGUSTIN., *Ep.* 196 al *coepiscopus* Asellicus (sollecitato da una lettera di costui, *de cavendi iudaismi disceptatione*), *C.S.E.L.* 57, ed. A. GOLDBACHER, Wien-Leipzig 1911, pp. 216-230 e partic. 227-228.

([69]) Cfr. CHROM., *Sermo* II, 5, pp. 9-10.

Bruna Forlati Tamaro

ISCRIZIONI DI ORIENTALI NELLA ZONA DI CONCORDIA

Dopo la colonia di Aquileia del 182 a. C., ma solo un secolo e mezzo più tardi, altre ne vennero fondate nella nostra regione, forse da Giulio Cesare come *Tergeste* o dai triumviri come *Pola* e *Concordia*. Ed è quest'ultima che con un'improvvisa fortunata scoperta del secolo scorso s'è imposta per la prima volta all'attenzione degli studiosi con non pochi problemi.

Infatti se nei primi due secoli Concordia sembra vivere di una sua tranquilla vita provinciale alle foci del Lemene, a partire dal III-IV secolo d. C., di fronte alle invasioni barbariche per la sua posizione più arretrata rispetto ad Aquileia, dovette senza dubbio sempre più affermarsi come possibile centro militare in cui delle truppe potessero trovare stanza effettiva, così come dovette sembrare centro adatto per fondarvi una fabbrica d'armi, una di quelle create appunto nel IV secolo al posto delle più artigianali officine già esistenti presso le legioni. Naturalmente doveva trattarsi di truppe ordinate secondo la riforma di Costantino: non legioni, truppe stabili ai confini dell'impero dette appunto *limitaneae*, ma *vexillationes*, truppe mobili di svariata provenienza che erano tenute al di qua dei confini, ma spostabili rapidamente nei punti di maggior pericolo.

Ora la presenza di questo tipo di truppe fu rivelata da una preziosa, importante scoperta, quella del cosiddetto *sepolcreto dei militi* avvenuta nel 1873, scoperta che non ha riscontro in niente di simile nella vicina e tanto più importante Aquileia.

Il materiale fu subito pubblicato e quindi raccolto in un bel Museo, costruito espressamente e che penso voi tutti ben conosciate. Ma fu raccolto ed esposto secondo i criteri del tempo: certo era necessario leggere le iscrizioni, interpretarle, ma *nes-*

suna cura si pensava fosse dovuta alle grandi arche di cui esse facevano parte, sia come collocazione e come loro raggruppamento nel sepolcreto, sia come forma. Ciò non ebbe importanza alcuna in quel momento, e duole dirlo, non solo per il benemerito scopritore l'avv. Bertolini, ma anche per studiosi del livello di un Momnsen che approvò lo smembramento, dopo aver esaminato le iscrizioni. Una volta di più si constata che lo scavo va lasciato a chi dispone dei ferri del mestiere.

Inoltre come pure sapete, una seconda scoperta, questa molto più recente ha portato di nuovo l'attenzione degli archeologi e degli storici dell'arte su Concordia, la messa in luce di un complesso di edifici paleocristiani che hanno dimostrato quanto fosse fiorente la vita cristiana anche in Concordia a partire almeno dalla metà del IV secolo: sono gli edifici dedicati, insieme o per gradi, alla nuova religione che già l'anno scorso sono stati visitati e discussi dai partecipanti a questi corsi.

La scoperta ci ha portato quindi a riesaminare sotto nuova luce tutto il vecchio materiale del sepolcreto detto dei militi, per lo meno di quelli che possono dirsi sicuramente cristiani. Essi vanno divisi in due gruppi. Quelli del primo usano la lingua latina e sono o di stirpe germanica, quali gli Eruli, i Batavi, i Mattiaci, o di stirpe celtica quali i Brachiati, provenienti cioè da zone dove pure il cristianesimo in quel momento era scarsamente, se non per nulla rappresentato.

Qui però interessa in modo particolare il secondo gruppo molto più piccolo, di sarcofagi usati da Orientali. Anche qui si tratta di arche di pietra porosa del Carso, simili a quelli del gruppo precedente, ma hanno alcune caratteristiche particolari e le iscrizioni tutte in lingua greca. Purtroppo però oggi non possiamo dire con sicurezza se facessero parte di un complesso sepolcrale a parte, come sarebbe giustificabile, o fossero confuse con le altre.

Vediamole:

1) Fronte di un sarcofago sicuramente cristiano come mostrano i due *chrismoi* ai lati (dai bracci corti della croce pendono

una per parte due foglie, d'edera). Si tratta di un *Aur(elios) Alexandros* siriano ἀπὸ κώμης Μεζιανῶν ὅρων Ἀπαμέων che ἔνθα κατάκιται.

Se qualcuno oserà ἐκκτὸς τοῦ εἰδίου αὐτοῦ γένους aprire τὴν σορὸν ταύτην dia al santo ταμῖον (=ταμιεῖον) una *libra* d'oro ([1]).

2) Questa fronte di sarcofago non ha alcun segno di cristianesimo, ma il defunto è detto νεοφώτιστος cioè più che battezzato da poco, battezzato tardi secondo un uso comune: *Aur(elios) Bassos* del villaggio di *Zofea* (Ζωφέων) sempre dei monti dell'Apamea. Se alcuno oserà aprire non questa volta τὴν σορὸν, ma τὴν ἄρκον (*arcam*) malgrado la volontà della famiglia dia al sacro tesoro detto addirittura εἱρώτατος una libra d'oro ([2]).

3) Un altro νεοφώτιστος è un *Aur(elios) Gennadios* sempre siriano che giace nel sepolcro; egli viene dal villaggio di Ἀλάνων pure dei monti dell'Apamea. Pagherà la multa di una libra chi aprirà la tomba fuorché ai parenti (ἔξεστι δὲ τῷ γένι) ([3]).

4) Altra fronte di sarcofago con il semplice *chrismon* ai lati senza foglie d'edera: è un *Aurelios Makedónios Abbiba* dal villaggio (ἐποικίου) Γεννέος sempre dei monti dell'Apamea. Chi aprirà la tomba malgrado i parenti, pagherà una libra d'oro al santissimo tesoro ([4]).

5) Questo è un νεοφώτιστος *Aurelios Málchos* del villaggio di Mediana o Meziana (Μεδιανῶν) dei monti dell'Apamea. Ricorre la consueta minaccia del pagamento di una libra d'oro se si aprirà la tomba senza il permesso dei fratelli (= malgrado la volontà dei fratelli) ([5]).

6) Fronte del sarcofago in cui giace (ἐνθάδε κατάκιτε) che un *Aurelios Marianos* figlio di un *Marosinon* del villaggio di Σέκλα dei monti dell'Apamea nella Celesiria (κοίλη Συρία): ἐ]ὰν τὶς τολμήσῃ

([1]) CIL, V, 8723 = I.G. XIV, 2324.
([2]) CIL, V, 8725 = I.G. XIV, 2325.
([3]) CIL, V, 8727 = I.G. XIV, 2326.
([4]) CIL, V, 8728 = I.G. XIV, 2327.
([5]) CIL, V, 8729 = I.G. XIV, 2328.

τ[ὴ]ν σωρὸν τα[ύτην] ἄν[ευ] τῶν ἰδ[ίων] ἀν[οῖξαι] dia εἰερ[ῷ] ταμίου χρυσοῦ οὐγκίας γ′

7) Un'altra fronte di sarcofago di un *Aurelios Silbanos* di anni 30 dello stesso villaggio di Σεκλᾶ nella Celesiria datata al 721 dell'era dei Seleucidi = al 409-10 dell'era cristiana. All'inizio il segno del *chrismon*; in alto la data (7).

8) Fronte di sarcofago di due persone: un *Aurelios Sammos* e un *Aurelios Firminos*, questo detto νεωφώτιστος (comunque a s. entro un cerchio è il *chrismon* nella sua forma più complessa, a d. sempre il chrismon con A e Ω). Essi che si dicono Siri vengono da Magaratanica (Μαγαρατάρικα) dei monti dell'Apamea. Chi al solito aprirà il loro sepolcro dovrà pagare questa volta ben due libre d'oro. Si tratta infatti di due persone (8).

9) Fronte di un sarcofago in cui giaceva un *Aurelios Ouranis* figlio di un'Ηρασκωναών del villaggio di Σάσκων della regione di *Epifania* (non più dunque dai monti dell'Apamea), ma importante perché datata al 738 del calendario siriano (ΨΛΗ) = cioè al 426-7 d. C.

10) Fronte del sarcofago di un *Aurelios Markianós* preceduto dalle parole λέξε τάχος (= lascia la fretta = fermati), figlio di un Sallustio del villaggio di *Fisoros* dei monti dell'Antiocheno datata probabilmente (la lettura è molto discussa) al 434 d. C. Egli aveva 19 anni (10).

11) Ricordo però anche un'iscrizione trovata sempre a Concordia nel sepolcreto (fig. 1) per testimonianza del Bertolini, in cui pure ricorrono le parole λέξε τάχος rivolte al passante (παροδίτα), il cui nome però non è chiaramente leggibile ('Εκσίκις secondo il Diehl riportato da Kabeil) proveniente dal villaggio Πίτερμ[ο]ν

(6) CIL, V, 8730 = I.G. XIV, 2329.
(7) CIL, V, 8731 = I.G. XIV, 2332.
(8) CIL, V, 8732 = I.G. XIV, 3234.
(9) CIL, V, 8733 = I.G. XIV, 2333.
(10) NS, 1887, p. 305 = I.G. XIV, 7330.

o Πιτερμ[ῶ] ν) sempre dalla Siria di cui però non trovo menzione nel DUSSAUD ([11]).

12) Infine anche nei recenti scavi da me compiuti per mettere in luce il piazzale antistante alla seconda Basilica di Concordia ho trovato inscritta nel pavimento una lapide che suona: ἐνθάδε κῖτε ἐν κυρίῳ 'Αυρ(έλιος) υἱὸς 'Εναγρίου ἀπὸ ἐποικίου Σεκλά ζήσος ἔτη δύο. μήνας ὀκτῶ Poiché essa non corrisponde a una tomba sottostante possiamo pensarla riadoperata per lastricare il piazzale ([12]).

Però altre due iscrizioni mi hanno colpito. Anzitutto:

13) Iscrizione inserita nel muro che adduce alla cripta della chiesa di S. Carpoforo di Como di cui debbo la preziosa foto, eseguita dal sig. Ottavio Sosio, alla cortesia di M. Mirabella Roberti. Già vi aveva accennato il Momnsen ed è stata ripresa dal Kaibel ([13]). Vi è ricordato un personaggio secondo il Kaibel detto ὁ εὐμυρύτης 'Αννυλεί[υς] 'Αρβήλος del villaggio di 'Α[ρ]μενείους dei monti dell'Apamea vissuto più o meno sessant'anni e morto essendo consoli Βικέντιος e Φλάβιστος (401 d. C.). I consoli non sono però menzionati nei *Fasti consolari dell'Impero romano* di A. Degrassi nella forma latina che appare in occidente solo nel marzo. Ho avuto qualche difficoltà di fronte alla parola εὐμυρίτης che non trovavo nei dizionari correnti e che purtroppo sulla lapide non è più leggibile tanto che avevo accolto il cortese suggerimento del prof. Mioni leggendo ἐ[μπορίτης] = *mercator, negotiator*. In realtà, come mi osserva il prof. Sartori, la parola εὐμύρι ricorre in altre iscrizioni (anche nella forma εὐμοιρ⟨εί⟩της per esempio in una iscrizione di Catania (I. G., XIV, 555) ed ha il significato di *beato* riferito a un defunto, cioè ad una per-

([11]) CIL, V, 8989 = I.G. XIII, 2331.

([12]) Iulia Concordia 1977 (in corso di stampa).

([13]) CIL, V, p. 1060 in nota alle iscrizioni di Como = I.G. XIV, 2300. Circa le varie forme possibili che tale parola può avere si veda il *Bulletin Épigraphique* in Rev. Et. Gr. LXXV 1962, pp. 206-207 dove si riporta dal Lifslitz, Revue Biblique, LXVIII, 1961, pp. 401-411 un'iscrizione di Beth-Shearin e una di Cesarea.

sona che ha raggiunto l'eterna beatitudine. Aggiungo che il villaggio da cui viene il nostro 'Αννυλέιος non è un ignoto 'Α[ρ]μενείος ma un leggibile 'Α[κ]μενείος registrato dal Dussaud (fig. 2).

14) Altra iscrizione che vorrei menzionare è di Pavia: già nota al MURATORI (411,1) al MAFFEI (*Lapide incisa dai Greci,* 1746, p. 82) al MALASPINA (*Iscrizioni lapidarie del Marchese Malaspina di Sannazzaro*) e al BOECKH (che, e mi sembra a ragione. vi vede due iscrizioni su un'unica lapide, cosa cui non accenna invece il Gaibel e neppure, mi sembra, l'ultimo studioso che se ne è interessato, il Peroni ([14]). Comunque nella prima parte (fig. 3) sono menzionati, un Πατρίκιος e un Παῦλος, fratelli legittimi figli di un 'Αββωσᾶ del villaggio di Μαραωτάτων (Μαρωτάτων secondo il Boeckh) dei monti dell'Apamea ([15]). Nella seconda iscrizione è menzionato un bimbo Πέτρος discendente di Πατρίκιος è datata dai consoli Leone I imperatore e Προβιανός([16]).

15) Infine va ricordata un'iscrizione cristiana di Verona, di cui si conserva solo una parte nel museo Maffeiano (fig. 4) di un 'Αυρήλιος "Εσωπος del villaggio di 'Αδάνων (che ricorre anche nella terza delle nostre iscrizioni) che visse cinquant'anni: è precisato che viene dalla Siria, anche se non sono ricordati i monti dell'Apamea ([17]). S'intende che non si tratta dell'altra *Apamea* di Bitinia che curiosamente ricevette da Augusto un colonia in onore di Cesare dal nome di IULIA CONCORDIA AUGUSTA, pur non avendo nulla a che fare con la nostra colonia.

Quale conclusione si può trarre dalla breve disanima di

([14]) CIL, V, 9871 = I.G. XIV, 2290; A. PERONI, *Pavia, Musei Civici del Castello Visconteo,* Calderini, Bologna 1975, n. 82. La foto mi è stata gentilmente concessa dal Peroni.

([15]) Il villaggio di Μαραωτάτων dell'Apamea è citato dal DUSSAUD, p. 205, n. 5 e avvicinato al *vicus* =μαγαρατάρικα che abbiamo già visto al n. 8.

([16]) Cfr. A. CHASTAGNOL, *Le senat Romain sous le règne d'Odoacre,* Bonn 1966, p. 39.

([17]) CIG. 9875 = I.G. XIV, 2306. Il Kaibel la vide in due pezzi al Museo Maffeiano dove però non è pubblicata. La vide anche il Venturi (Cod. Bibl. Mun. Ver. 100) e di recente è stata rintracciata. Per l'Apamea v. BENZINGEN, P.W., I, 1900, s.v.

queste iscrizioni in lingua greca? Vanno fatte subito alcune evidenti osservazioni. Quanti usano la lingua latina hanno in comune il prenome *Fl(avius)*, mentre quelli che usano il greco (eccetto che nelle iscrizioni di Como e di Pavia) usano il prenome *Aur(elius)*. Inoltre i primi si raccomandano per la salvaguardia del sepolcro alla *sancta ecclesia Concordiensium,* cioè al clero locale e dispongono che la multa sia pagata in once o in peso d'oro alle *vires fisci* o al fisco, i secondi invece, cioè i nostri Siriani, ignorano completamente la chiesa locale e dispongono il pagamento della multa al ἱερώτανον ταμῖον in libre d'oro, la famosa libra d'oro stabilita da Diocleziano e che durerà a lungo nell'impero di Bisanzio sino ai Comneni, fonte non ultima della sua ricchezza (una sola iscrizione indica la libra d'argento).

In un articolo di ANNA MARIA ROSSI sulle *Multe sepolcrali romane* ([18]) è detto che tutti o quasi tutti gli autori indicano come riscuotitori di esse le casse del tempio. Solo il ROBERT (*Hellenica* X, pp. 172, 247, 277) pensa al fisco imperiale. Direi che una conferma a questa ipotesi si ha proprio in queste nostre iscrizioni concordiesi sia latine che greche.

E per finire i Latini premettono al nome l'indicazione del loro ufficio (parlo, s'intende, sempre dei Latini cristiani): sei appartengono ad un ufficio civile, sei alla *fabrica sagittaria*, ma ben trentasette a reparti militari. Quelli di lingua greca, ivi compresi i testi di Verona, di Como e Pavia, ne sono del tutto privi. Come dunque e perché sono giunti a Concordia?

Che colonie d'Orientali sotto il nome generico di Siriani siano affluiti o isolati o in corporazioni in Occidente è ben noto: ne parla ampiamente il LECLERCQ nel suo articolo *Colonies d'Orientaux en Occident* ([19]) e dopo di lui il KEUNE ([20]) che cita anche i nostri di Concordia. Erano soprattutto commercianti di

([18]) Rivista storica dell'Antichità, V, gennaio 1975, p. 127, n. 107.

([19]) Dictionn. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, v. 1-3-1914 s.v.

([20]) P.W., X, 1918-19 s.v. SIRI detti « *vornehmlich Geschäftsleute* ».

generi di lusso, ma anche di generi graditi agli stanziamenti militari.

La pietra usata, il tipo del sarcofago, il *ductus* delle iscrizioni (p.e. il sigma e l'omega quadrati), le formule sono la prova di un'origine e di un'unica provenienza. Sono arrivati insieme in Italia con i Concordiesi i Siriani di Pavia, di Como, di Verona? Si sa che le pietre viaggiano e la cosa non è da escludere; comunque il maggior numero di questi oriundi dell'Apamea soggiornò e morì a Concordia e sta secondo me a dimostrare quanto tale centro fosse fiorente nel V secolo d. C. — le lapidi sono in parte datate — con uno stanziamento militare non formato da truppe di passaggio, ma da corpi stabili e ancora ben pagati come dimostra l'uso di asrcofagi certo abbastanza costosi. Accanto alle truppe accorrono i commercianti siriani, talora addirittura con le loro famiglie — s'è vista la tomba di un bimbo e di un giovane di 19 anni — come l'insistere sulla necessità di un permesso dei famigliari (una volta sono menzionati i fratelli) per aprire le tombe.

S'indovina dunque a Concordia una condizione di vita migliore che non quella di Aquileia ([21]). Che la sua vita civile sia continuata anche oltre il V secolo era per me già provato dal frammento tolto dal sarcofago del *presbiter Maurentius* e ritrovato inserito nell'ambone di quella che può dirsi l'ultima basilica paleocristiana di Concordia, nella sua povertà specchio della *tristitia temporum*, ma sempre basilica episcopale, come mostra la *trichora* che le fa da presbiterio con il suo banco per i partecipanti al culto, la cattedra episcopale, l'ambone. E ne risulta sempre meno probabile la supposta fuga dei Concordiesi verso Caorle non tanto dopo l'invasione di Attila, come narrano le cronache medioevali e di cui per primo ha dubitato Roberto Cessi, quanto nel VII secolo dopo l'occupazione di Oderzo da parte dei Longobardi, che portò alla fondazione da parte dell'imperatore Eraclio

([21]) Già lo HÜLSEN scrivendo nel 1900 su Concordia (P.W., s.v.) dice che essa era nel tardo Impero uno dei centri più importanti dell'Italia settentrionale con una grande fabbrica d'armi (*Not. Dign. occ.*, IX, 24).

di *Eraclea* o *Nova Civitas*. Concordia rimane dunque ancor viva come parte di quella zona costiera che dall'Istria per Grado ad Altino rimarrà bizantina sino a tutto l'VIII secolo d. C. e in cui entra per evidenti ragioni tipografiche contrariamente a quanto talora si afferma ([22]). Franco Sartori pubblicando di recente una interessante epigrafe di Jesolo ricorda un *Antoninus tribunus* del VII-VIII secolo e dimostra l'importanza di questa carica come funzionario prima del lontano impero di Bisanzio, poi via via fattosi indipendente ([23]).

Vi è continuata anche l'attività della *fabrica sagittaria?* Negli ultimi tempi si è trovato un altro segno, se non vado errata, della vita concordiese, un interessante cimelio scoperto nel 1890 pubblicato già dal Dessau ([24]) ma, riscoperto — è il caso di dirlo — da Beatrice Scarpa Bonazza in una chiesetta di Lison, frazione di Portogruaro. E' un rilievo sopra un arco in marmo che si trova applicato sulla parete di sinistra della chiesetta, costruzione sicuramente datata al 1565. Sulla parete di fondo sono poi collocati altri due altari sormontati da due archi consimili con iscrizioni bibliche pure in greco dal testo parzialmente scorretto. Mara Bonfioli ha intuito che si tratta dei *disiecta membra* di un piccolo monumento votivo (un ciborio di m. 1,50 circa di lato) la cui raffinata decorazione essa molto meglio di me illustrerà, ma che mi sembra richiamarsi all'arte bizantina del VI-VII secolo. A tale data ci riporta intanto sicuramente l'iscrizione

ὑπὲρ εὐχῆς Στεφάνου σινάτορος σχολῆς ἀρματούρω(ν)

Che si tratti di una iscrizione votiva è evidente dal testo: è un *ex voto* posto da un greco Στέφανος che ebbe una carica militare in una σχολὴ ἀρματούρω(ν). Ora esiste a Concordia un'altra iscrizione latina scoperta nel 1890 e conservata al Museo di Portogruaro di un *Fl. Cascinivus ex numero armaturarum*, ma que-

([22]) G. MENIS, *Storia del Friuli*, Udine, 1969, p. 139.

([23]) F. SARTORI, *Antoninus tribunus in un'epigrafe inedita di Jesolo (Venezia)*, Adriatica praehstorica et antiqua, Miscellanea G. Novak dicata, Zagabria 1970, pp. 587-600.

([24]) N.S., 1890, p. 343, n. 7.

sto è detto *ducenarius*, cioè con una carica assai inferiore a quella del nostro σινατορ che è secondo il Piganiol-Chastagnol ([25]) addirittura *clarissimus*, cioè capo di una delle cinque *scholae* che da Costantino in poi presero il posto delle coorti pretorie a difesa dell'imperatore. Del resto anche il Dessau scrive: « *Scholae armaturarum sub dispositione viri illustris magistri officiorum recensentur in Notitia imp. Or. 11* [*9*] *Occ. 9* [*8*] *6* ([26]).

E il greco Stefano era per me senza dubbio presente nella zona quale rappresentante di Bisanzio, di quell'impero lontano, ma signore nella nostra terra almeno fino alla caduta di Ravenna per opera di Liutprando nel 752. Il suo *ex voto* si accorda pienamente con la lapide trovata alla base dell'abside di S. Maria di Torcello ([27]), imperante Eraclio ed essendo esarca di Ravenna Isaaccio, basilica datata al settembre del 639 che può considerarsi l'atto di nascita della nostra Venezia.

BIBLIOGRAFIA

È in corso di stampa la seconda edizione riveduta del volume *Iulia Concordia dall'età romana all'età moderna* uscito a cura del Municipio nel 1962 della cui ricca bibliografia si è valsa la presente comunicazione. Qui basti ricordare le cose più importanti oltre ai consueti repertori: R. DUSSAUD, *Topographie historique de la Syrie antique et Médiéviale*, Parigi 1927; D. HOFFMANN, *Das Spatrömische Bewegungsheer*, Bonn 1964; H. LECLERQ, *Colonies d'Oriéntaux en Occident* in Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Parigi 1914; in genere per il periodo V-VII secolo R. CESSI, *Storia di Venezia*, Venezia 1957, I, p. 363 sgg.; per le vicende della chiesetta di Lison E. DEGANI; *La Diocesi di Concordia*, II ed., Udine 1924 a cura di G. VALE.

([25]) A. PIGANIOL-A. CHASTAGNOL, *L'Empire Chrétien*, Parigi 1972, p. 967, nn. 5 e 6. Però N. OIKONOMIDES, *Les listes de préseance byzantines des IX et X siècles*, 1973, p. 331, ritiene i *sinatores* semplici sottufficiali. Cfr. anche JONES, *The later Roman Empire*, Oxford 1964, p. 634.

([26]) I.L.S., n. 8883.

([27]) V. LAZZARINI, *Un'iscrizione torcellana del secolo VII*, Scritti di paleografia e diplomatica, II ed., Padova 1969, pp. 123-132.

Mario Mirabella Roberti

APPORTI ORIENTALI NELL'ARCHITETTURA PALEOCRISTIANA DELLA METROPOLI DI AQUILEIA

Le lezioni ascoltate finora hanno chiarito quanto Aquileia, aperta per il suo porto sull'Adriatico, abbia ricevuto in ogni tempo le voci dell'Oriente mediterraneo. Apporto di uomini e di idee, che per le vie del mare e di qui per il Po si è esteso in tutta la gran valle fino all'attuale Lombardia.

Ambrogio, vescovo di Milano, dopo la fondazione della basilica dei Martiri (ora « ambrosiana »), ha guardato all'Oriente quando ha impostato la basilica destinata ad accogliere le reliquie degli Apostoli. Essa si ispirava al celebre Apostoleion di Costantinopoli e, anche se in forme assai più semplici, ripeteva l'impianto della croce (« formae crucis templum est, templum victoria Christi, sacra triumphalis signat imago locum »).

Aquileia ha seguito quell'esempio quando ha costruito la basilica di San Giovanni (1). E ha seguito poi un altro esempio ambrosiano, la basilica crociata di San Simpliciano (fig. 1), quando ha modificato profondamente una basilica tripartita, quella appunto del Fondo Tullio alla Beligna, ampliandone la parte orientale con due corpi aggiunti, che le hanno dato la pianta di croce commissa (2). Questi corpi aggiunti, che si alzavano fin quasi al sommo della navata centrale, avevano, a mio vedere, — e lo mostrano le grosse fondazioni trovate ritmicamente attorno alle

(1) L. Bertacchi, *Un decennio di scavi e scoperte ad Aquileia*, in « Atti del III Congresso nazionale di archeologia Cristiana », Antichità Altoadriatiche VI, Trieste 1974.

(2) M. Mirabella Roberti, *Una nota sulla basilica del Fondo Tullio alla Beligna di Aquileia*, in « Scritti storici in memoria di Paolo Lino Zovatto », Milano 1972, pp. 69-78.

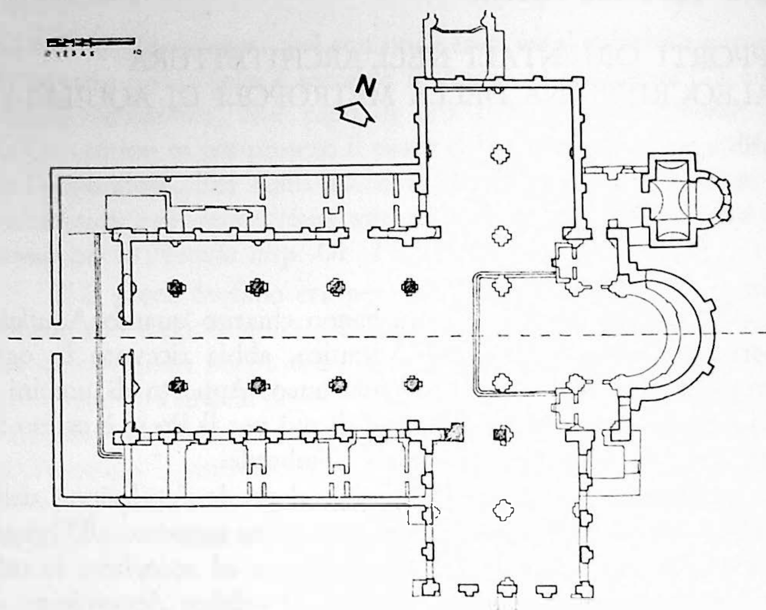


Fig. 1 - Milano. Basilica di San Simpliciano. Pianta.

loro mura ([3]) — il motivo delle arcate esterne su paraste, caratteristico appunto di San Simpliciano sui bracci e sui fianchi, ritmo di ombre e di luci, nota imponente di forza, che Aquileia già aveva nelle lunghe pareti degli horrea imperiali, divenuti poi palazzo dei Patriarchi ([4]) (fig. 2).

Se la basilica di San Giovanni sembra databile alla fine del IV sec. inizi del V, l'impianto cruciforme della basilica della Beligna è almeno della metà del V secolo ([5]).

([3]) G. Brusin, *La basilica del fondo Tullio alla Beligna di Aquileia*, Aquileia 1948; L. Bertacchi, *Nuovi elementi ed ipotesi circa la basilica del fondo Tullio*, « Aq.N. », XXXII-XXXIII (1961-62), coll. 47-76.

([4]) M. Mirabella Roberti, *L'edificio romano nel « Patriarcato » di Aquileia*, « Aq.N. », XXXVI (1965), coll. 45-78.

([5]) La Bertacchi — che pensa nato di getto l'impianto cruciforme — attribuisce al vescovo Marcelliano l'edificio, quando nel 485 fece edificare il monastero della Beligna (v. L. Bertacchi, *Un decennio di scavi*, cit., p. 91.

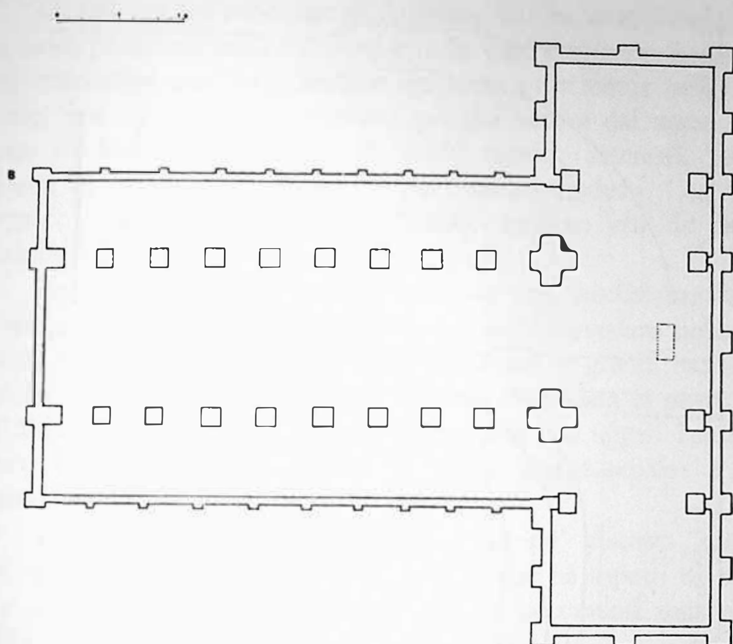


Fig. 2 - Aquileia. Basilica del Fondo Tullio alla Beligna. Pianta (da Tavano).

Non so se questo motivo delle arcate in una basilica cristiana fosse un « caval di ritorno » ad Aquileia attraverso l'esempio di Milano o la ripresa di un ritmo già usato, per esempio, nella lunga basilica di Monastero ([6]), ma certo l'accostamento a San Simpliciano mi sembra puntuale.

Mentre si riprendeva così ad Aquileia la pianta di croce, proclamata da Costantino nell'antica basilica degli Apostoli della nuova capitale d'Oriente e dal vescovo Ambrogio nella anche nuova capitale dell'Occidente, nella vicina Grado altri apporti di cultura orientale si consolidavano.

([6]) S. TAVANO (in *Aquileia cristiana*, Udine 1972, p. 136) fa utili considerazioni sul simile rapporto fra profondità e larghezza delle paraste e fra la larghezza e il loro intervallo, seguendo quanto avevo notato io nello studio citato alla nota 4.

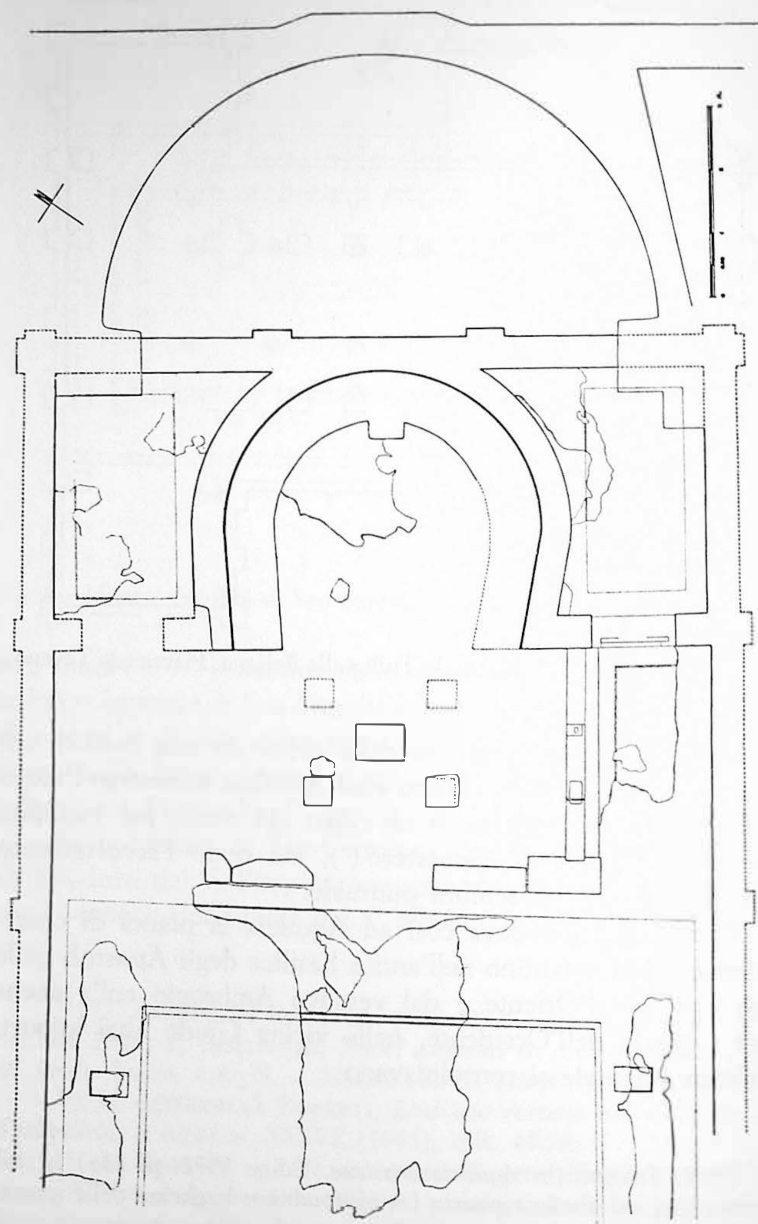


Fig. 3 - Grado. Basilica di Piazza della Vittoria. Zona absidale.

Grado era un sobborgo di Aquileia, non proprio a contatto, ma assai prossimo nelle funzioni e nella vita, e se certo la metropoli costituiva una forza traente del tutto preminente nella vita locale, era esso la prima stazione per chi veniva dal mare. Stazione di lavoro e ambiente di valori umani: interessi, forze, aspetti di cultura e di pensiero, per quanto modesti. Così si è formato l'ambiente cristiano a Grado: qualche eco da terra, qualche eco dal mare.

La prima modesta sede di culto — una basilichetta fuori le mura, in ambiente cemeteriale — si può prevedere nella seconda metà del IV secolo, rettangolare come le grandi basiliche aquileiesi, ampliata poi a sede episcopale e absidata ai primi del V, affiancata poco dopo da una nuova sede con uguali funzioni entro il castrum, nella prima metà dello stesso secolo: è ora Santa Maria delle Grazie.

Ma c'è un'altra basilica intanto, un po' discosta, quella che diciamo « di piazza della Vittoria », che ha aspetti di maggior cultura e impianto autonomo, i cui documenti musivi la collocano al più all'alba del V secolo [7] (fig. 3).

E' un'aula rettangolare con abside interna, un'abside che è tangente alla parete rettilinea orientale. Un impianto che è tipico in basiliche paleocristiane di un'area limitata dell'oriente mediterraneo: la Siria del Nord [8]. E' tanto presente in Siria il tipo, e tanto antico, che si deve ammettere che di qui si sia diffuso altrove, nel prossimo occidente come a Sbeitla, Dermesch, Mactar in Africa settentrionale, a Efeso, in Asia Minore, come nel più lontano Adriatico.

Gli esempi sono numerosi e i più antichi sono del IV secolo. Hanno planimetricamente aspetti diversi, anche se in ge-

(7) M. Mirabella Roberti, *Carattere dei monumenti paleocristiani dell'Italia padana nei secoli IV e V*, in « Actos del VIII Congreso internacional de Arqueologia Cristiana », Barcelona 1972, p. 145.

(8) J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris 1947, spec. pp. 60-66. H.C. Buthler-E. Baldwin Smith, *Early Church in Syria*, Princeton 1929.

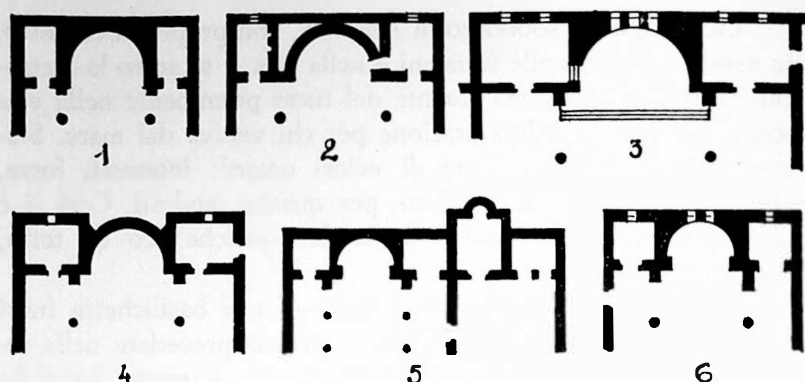


Fig. 4 - Absidi in basiliche della Siria del Nord: 1, Mijleyya (IV sec.); 2, Roueïha (IV sec.); 3, Brâd, cattedrale (399-402); Fâfertin (372); 5, Qasr Iblisou (V sec.); 6, Kharâb Chems (V sec.). Da Lassus.

nere hanno lo scopo di non mostrare all'esterno la curva dell'abside e di dare compattezza alla compagine delle basiliche. Ve ne sono con l'abside inglobata in un corpo murario pieno, disposto tra i pastophoria (Mijleyyà - cattedrale di Brād, 399-402) e ve ne sono con un'abside tangente alla parete di fondo, così che i pastophoria prendono pianta mistilinea (Et-Touba) o si costituiscono zone neutre intermedie (Roueïha) (fig. 4).

Il tipico impianto non è nato nelle basiliche paleocristiane, ma era già in costruzioni precristiane, sacre vedi caso, nel Tychaion di Es-Sanamein (della fine del II secolo) e in quello più complesso di Mesmije (anche della fine del II secolo), che è sorgente dei martyria a croce inscritta a quattro sostegni.

Due edifici di età romana, dunque, ambedue in Siria. Non è stato però forse ancora rilevato che un simile impianto esiste anche in territorio, diciamo pure, metropolitano.

Un esempio è a Milano, nell'area fra le vie Broletto e del Lauro. Quando nel 1958-59 è stato possibile indagare una vasta zona a NW della città romana, presso le mura tardorepubblicane, ho potuto riconoscere i resti di un'aula rettangolare, costruita attentamente in ciottoli con strati passanti di mattoni provinciali. La sua parte occidentale presentava una divisione in

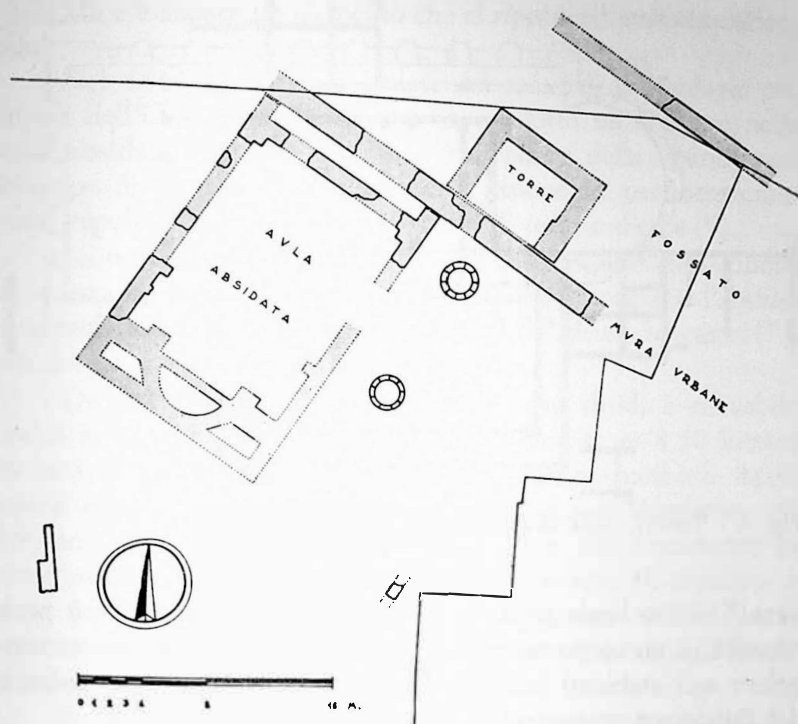


Fig. 5 - Milano. Aula absidata in via del Lauro.

tre ambienti, il centrale con abside semicircolare interna e i laterali a pianta trapezoidale, che accoglievano la curva dell'abside. L'aula, dagli aspetti della struttura muraria e da elementi architettonici trovati nei pressi, poteva essere attribuita ad età flavia (9) (fig. 5).

Ad età « precostantiniana » può essere invece attribuita quell'aula che presenta la parte absidale ugualmente tripartita, sca-

(9) M. MIRABELLA ROBERTI, *Le scoperte archeologiche nell'area via Broletto-via del Lauro*, in G. GUICCIARDI, *La nuova casa della « Milano »*, Milano 1963, pp. 183-185.

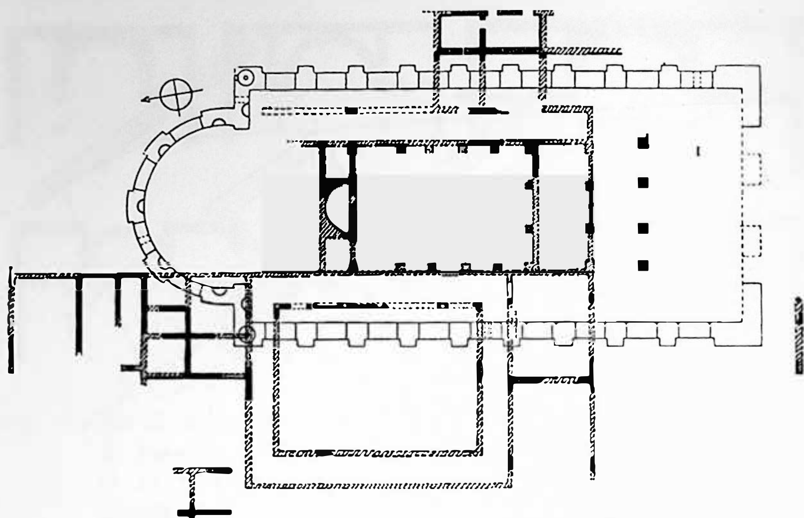


Fig. 6 - Treviri. Aula absidata sotto l'Aula Palatina.

vata ([10]) sotto l'aula palatina di Treviri (l'abside centrale è però ricavata in un corpo murario che fa conservare la pianta rettangolare agli ambienti laterali). E' la basilica privata del palazzo del Praefectus praetorio Galliarum (fig. 6).

Questi per ora rari esempi dimostrano che il tipo in età romana è noto in tutto l'impero con lo scopo di chiudere in unità stereometrica esterna l'edificio, lasciando all'interno quei movimenti delle pareti che erano necessari alle sue funzioni. Ma è pur vero che nelle aule cristiane il tipo si consolida in Siria, nella Siria del Nord come abbiamo detto, così che non è avventato supporre che di lì si sia diffuso per essere usato in altre basiliche paleocristiane fuori della Siria. L'esempio di Grado, una sede sul mare, in luogo per tanti aspetti esposto agli influssi orientali, mi sembra possa essere presentato senza timori come siriaco.

([10]) H. EIDEN, *Ausgrabungen in spätantiken Trier. Die sogennante Basilika,* in « Neue Ausgrabungen in Deutschland », Berlin 1958, pp. 345-351.

Ma c'è ancora un elemento che ci riporta ad ambiente orientale.

Nel 1961 con i miei scolari del corso di archeologia cristiana dell'Università di Trieste ho condotto un'indagine nella zona absidale di questa basilica ([11]) di piazza della Vittoria con lo scopo di saggiare lo stato di conservazione del pavimento musivo, sepolto da anni sotto una coltre di terra e d'erba ([12]).

La nostra sorpresa è stata grande quando, nel fare il rilievo di questa parte dell'edificio antico ci siamo accorti che l'abside, disegnata a semicerchio assai profondo dai primi scavatori ([13]), era invece ad esatto ferro di cavallo.

Questo tipo di arco oltrepassato nelle absidi è rilevabile anche in altre basiliche: a Grado, il Duomo su m 8,50 interni ha m 8,25 all'imboccatura, così accade a Parenzo, così a S. Apollinare in Classe e con particolare rilievo a San Simpliciano di Milano e a S. Maria di Castelseprio, oltre che certamente in altre basiliche. In piazza della Vittoria il « ferro di cavallo » è assai pronunciato, poiché oltre al restringimento dell'imboccatura (questa ha m 4,54 su 5), le due pareti laterali dell'abside si allungano notevolmente verso la nave.

In Siria l'arco oltrepassato è usato in varie sedi nella pianta delle absidi delle basiliche di Serjlla (IV sec.), di Zebed (V sec.), di Shâhk Sliman (V sec.), di Mu'allak (a. 606) ([14]) e penso che

([11]) Ne ho dato notizia in *Carattere dei monumenti paleocristiani*, cit., p. 145.

([12]) Sono i più antichi di Grado e, nonostante inviti, richiami, pressioni discrete, ma insistenti, nessuno pensa a provvedere ad una copertura generale della basilica, così che i musaici possano esser resi visibili e restaurati.

([13]) La basilica è stata scavata da Enrico Maionica e pubblicata da H. Swoboda-W. Wilberg, *Bericht über Ausgrabungen in Grado*, in « Jahreshefte des österr. archäol. Institutes in Wien », IX (1906), Beiblatt, coll. 1-24. Il nuovo rilievo è stato eseguito con ogni cura dall'allora stu dente Franca Palazzini ora Blanos.

([14]) E.T. Dewald, *The appearance of the horseshoe arch in Western Europe*, « Amer. Journ. of Arch. », XXIV (1922), p. 316-337. Vedi anche

altri se ne troverebbero se si mettessero sull'avviso i rilevatori, condotti spesso a misurare elementarmente l'arco absidale e i relativi prolungamenti!

Mentre un arco a ferro di cavallo in alzato può avere una funzione strutturale oltre che estetica (lo vedremo), che funzione hanno queste absidi ad arco oltrepassato? Non mi pare che questo interrogativo sia stato esaminato finora. Non funzioni statiche, neppure, credo, estetiche, nonostanti i valori di respiro che può avere una nicchia, che si apre ristretta e si espande nell'interno. E allora? Ho avuto il sospetto che si trattasse di ragioni acustiche e la cortesia del prof. Nello Morresi del Politecnico di Milano (che ringrazio vivamente) mi ha chiarito la questione. Non ampliamento della voce, il che avverrebbe se la forma caratteristica fosse avanti all'emissione di essa, come accade nei teatri, ma riverberazione della voce, che conferisce spazialità, persistenza di suono, che dà plasticità e colore, accrescendo al canto suggestione e poesia, caratteri che, infine, sottolineano il tipico canto orientale. Il vescovo Ambrogio, innamorato del canto sacro per i suoi valori spirituali, formativi, didattici ([15]), non a caso ha colto questa nota architettonico-acustica nel suo San Simpliciano.

Insomma una nuova nota di orientalità: l'abside tangente e l'abside a ferro di cavallo ([16]).

Forse la mia supposizione che la basilica di piazza della

AD. ALPAGO NOVELLO, *La basilica di Tanaat nello Zanghezur e il problema dell'arco oltrepassato* ecc., « Atti del II Congr. Naz. di Archeol. Crist. », Roma 1971, pp. 60-74.

([15]) Su questi aspetti della liturgia ambrosiana si intrattiene G. BOGNETTI in « *S. Maria di Castelseprio* », Milano 1948, p. 233 e n. 628 a p. 453. Qui citazioni di fonti e di ricerche.

([16]) E' forse opportuno ricordare qui l'impianto absidale di S. Maria delle Grazie, che già nella prima fase dei primi del V secolo, presenta abside e pastophoria in soluzione assai simile a quella delle absidi tangenti siriache. Ma essa, a mio vedere, si collega nettamente a quell'impianto absidale, che vediamo per esempio nella basilica meridionale della cattedrale di Pola e che discende dal banco presbiteriale staccato dal fondo rettilineo, che nasce a Salona nell'oratorio A ed è noto nella preeufrasiana

Vittoria, nella seconda fase chiaramente legata a un battistero, fosse destinata a una comunità ariana o comunque scismatica trova una conferma. Come, a mio vedere, il titolo attribuitole di San Giovanni Evangelista, che è santo esaugurale ([17]).

Parlavamo di archi rientranti o oltrepassati in pianta, ma ecco che in questo arco adriatico possiamo citare ben tre esempi di archi oltrepassati in alzato. Non si tratta di archi a spallette rientranti sul tipo di quelli ben noti a Grado, a Ravenna e altrove dovuti a un accorgimento costruttivo elementare: reggere l'armatura della centina lasciando libero il passaggio. Si tratta proprio di archi oltrepassati. A Parenzo, in quel raro edificio paleocristiano che è l'episcopio, posto a Nord dell'atrio ([18]), non nel piano nobile, dove il grande arco trionfale su colonne si apre in un'aula (ora divisa in due piani) ma nel piano terra, ora adibito a deposito, ben tre volte troviamo un arco oltrepassato (fig. 7-8).

Più ricco l'esempio più interno, in esatti conci di pietra modestamente modanati, che al sommo ha in rilievo una croce a braccia uguali da un lato e un Chrismon dall'altro ([19]), più massiccio quello di un accesso esterno che fora la parete da

di Parenzo. L'avvicinamento dell'abside alla parete di fondo è dovuta a ragioni di spazio. A ben vedere peraltro questo tipo di abside interna si trova già nella basilica civile romana di Trieste, che sfrutta uno degli ambienti laterali come luogo per le scale che conducono alla loggia del primo piano. (v. B. FORLATI TAMARO, *La basilica romana di Trieste sul colle di S. Giusto*, « Rend. Ist. Lomb. Sc. Lettere », Cl. Sc. Nurali, CIII (1969), fasc. III, pp. 832-848, e spec. p. 847.
La ricostruzione di questa sistemazione è stata fatta da me.

([17]) M. MIRABELLA ROBERTI, *Grado, piccola guida*, Trieste 1956, p. 14.

([18]) Se ne è occupato esplicitamente D. FREY, *Neue Untersuchungen und Grabungen in Parenzo*, in « Mitteilungen der K.K. Zentral Kommission für Denkmalpflege », s. III, XIII (1914), p. 118 segg. e 179 segg.

([19]) Un rilievo dell'arco è stato pubblicato da A. AMOROSO, *Le basiliche cristiane di Parenzo*, « Atti e Mem. d. Soc. Istr. di Arch., VI (1890), p. 510 e tav. II. V. anche A. ŠONJE, *Le costruzioni preeufrasiane di Parenzo*, « Zbornik Poreštine », 1, Umago 1971, pp. 304-305.

oriente, dove l'arco, che ha la ghiera in mattoni con bardellone gira saldamente sui piedritti. Questi due archi sono assolutamente abnormi nella nostra zona e confesso che, ammesso fosse possibile attribuire l'arco che fora la parete esterna come un ghiribizzo di capomastro per facilitare il passaggio delle carriole, non vedrei la stessa ragione per gli altri due, e ancor più per l'arco in conci più interno, che richiede un attento lavoro di scalpellino. Qui sono entrati fattori estetici e collegamenti tecnici non casuali ([20]). Infatti se l'arco a spallette rientranti ha valori esclusivamente tecnici, di costruzione, l'arco oltrepassato ha superato la fase strutturale raggiungendo valori estetici, pur conservando naturalmente quelli pratici. In minori varchi questo risultato si ottiene con raccordi di malta sulle spallette, che danno all'apertura quell'aspetto en-trou-de-serrure, che vediamo per esempio nelle finestre di S. Maria di Castelseprio.

L'arco oltrepassato non ha origini ed evoluzione chiarissime. Accolto forse da apporti iranici in Siria già in età romana e in Cappadocia e di qui in Armenia e Georgia, diffuso in occidente dall'architettura visigota in Spagna è passato di qui nei Pirenei (nel Rossignol sono celebri gli esempi di Cuxa) ([21]) e nell'interno della Francia (basti ricordare Germigny-des-Prés). In Siria ha peraltro esempi assai antichi nelle basiliche di Bātûtā, di Dāna, di Kal'at Sim'an, di Ruwêhā (tutte del V secolo). Sarebbe interessante vedere se l'esempio di Parenzo sia stato accompagnato da altri archi del genere in altre sedi adriatiche coeve, ma allo stato attuale degli studi non mi sembra che una ricerca del genere sia stata fatta e — per quello che io so — in edifici dei secoli V e VI nella nostra zona non mi risultano altri esempi.

([20]) A. Šonje (*Le costruzioni preeufrasiane di Parenzo*, cit.) ritiene che le strutture in cui si aprono questi archi siano più antiche della parte superiore dell'Episcopio. Le ritiene preeufrasiane. Si tratta certo di una fase che ha aspetto unitario, abnorme rispetto al resto dell'edificio.

([21]) Una ricerca attenta sull'arco dell'abbazia di Cuxa in P. Ponsich, *L'architecture preromane de Saint-Michel de Cuxa et sa veritable signification*, in « Les Cahiers de Cuxa », n. 2, Prades-Codalet 1971.

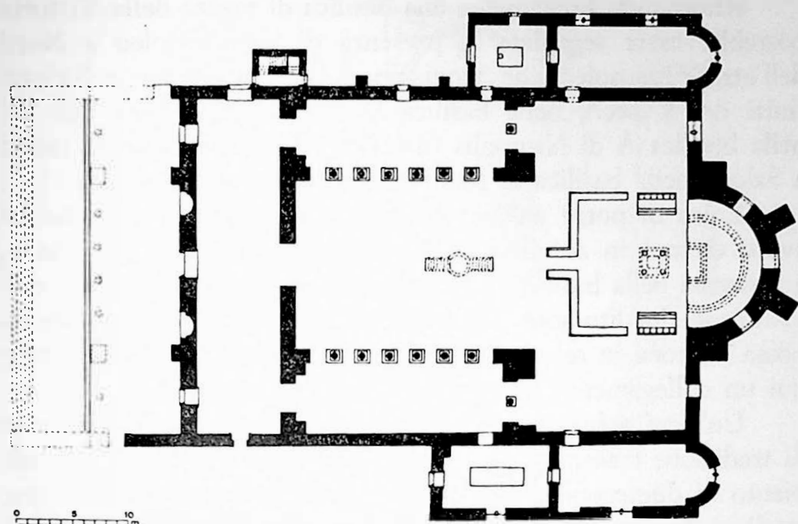


Fig. 9 - Filippi. Pianta della Basilica B.

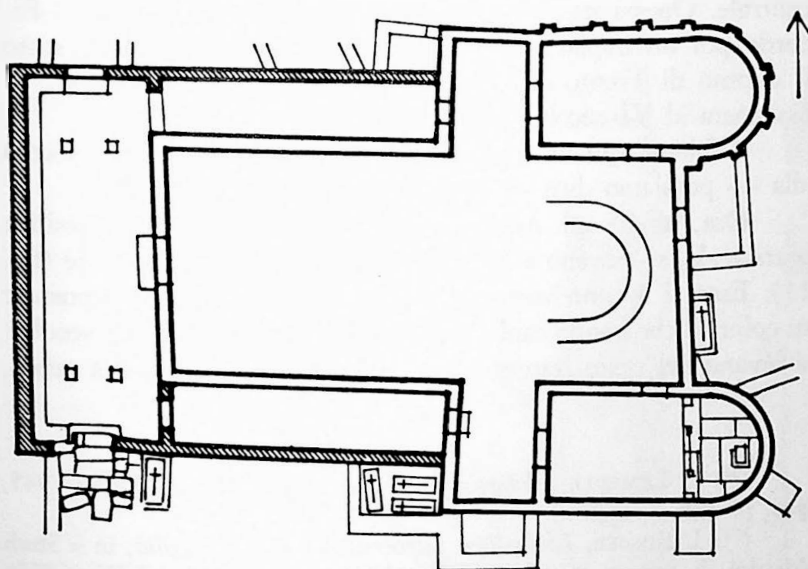


Fig. 10 - S. Peter im Holz - Teurnia. Pianta della Basilica (da Menis).

Ritornando brevemente alla basilica di piazza della Vittoria potrebbe esser segnalata la presenza di un mausoleo a Nord dell'atrio, mausoleo che troviamo anche in Grecia a Sicione (inizi del V sec.), nella basilica D di Anchialos (fine del V), nella basilica A di Nicopolis (fine del VI sec.) e in certo modo a Salona nella basilica di Manastirine (a. 426).

L'uso di porre un mausoleo in testa al nartece — che ha avuto esempi in Aquileia a Monastero, a Trieste a S. Giusto, a Ravenna nella basilica della Santa Croce, e anche a Grado nell'ambiente inedito sotto il campanile del Duomo — mi sembra possa mettersi in relazione con gli esempi greci e stabilire anche qui un collegamento fra la Grecia e l'area aquileiese.

Un'altra soluzione planimetrica ritengo riconoscibile come di tradizione transmarina e precisamente greca. Si tratta dell'impianto di due cappelle absidate a lato del corpo di una basilica, quali si vedono per esempio nella basilica B (o Derekler) di Filippi in Macedonia, di poco anteriore al 540 ([22]) (fig. 9).

Nella nostra area un impianto simile appare a Teurnia (fig. 10), dove la basilica cemeteriale ha simili cappelle a lato dell'abside centrale. Questa basilica è assegnata alla metà del V secolo. Ricordo poi un impianto simile nella basilica paleocristiana sotto il duomo di Trento che, a giudicare dai frammenti musivi, va assegnata al VI secolo ([23]).

Abbiamo qui un excursus che va dalla metà del V secolo alla — possiamo dire — metà o seconda metà del VI.

Ora, anche ad Aquileia, nell'area absidale della basilica patriarcale, si trovano a Nord e a Sud due cappelle absidate (fig. 11). Esse si aprono verso la basilica con due arcate, impostate su colonne che hanno capitelli e pulvino da riferire al VII secolo: si levano nel vasto transetto popponiano come diaframma aereo,

([22]) P. Lemerle, *Philippes et la Macedonie orientale*, Parigi 1945, spec. p. 436 e segg.

([23]) I. Rogger, *La basilica paleocristiana di San Vigilio*, in « Studi Trentini di Scienze storiche », LII (1973), pp. 387-409 e LIV (1975), pp. 3-40.

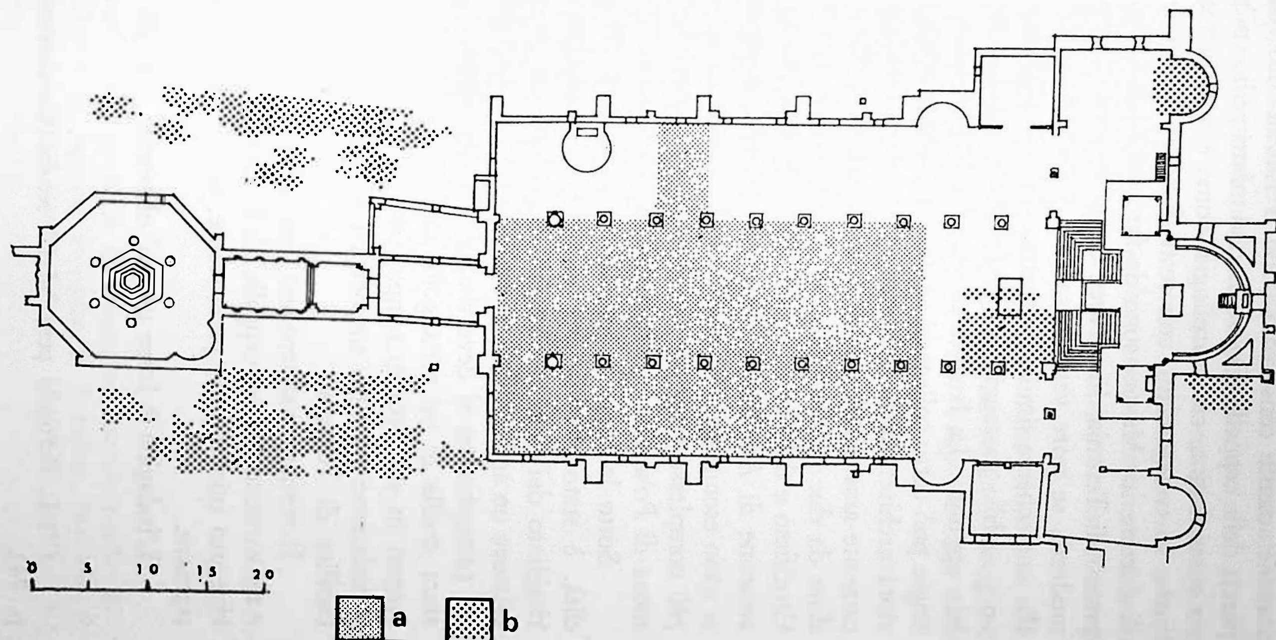


Fig. 11 - Aquileia. Basilica Patriarcale. Pianta (da Tavano).
a = musaico teodoriano; b = musaico postteodoriano.

fortunatamente conservato dopo il rialzamento medievale delle pareti delle cappelle. Queste hanno infatti radice più antica, almeno massenziana, cioè carolingia, come è comunemente ritenuto, anche in collegamento con resti di affreschi e con affermazioni di documenti. Ma ora sono da fare alcune considerazioni. L'impianto di Teurnia, in un'area in cui si notano architetture assai modeste, se pure variate, sa di importazione. E sembra strano che uno schema simile, piuttosto colto, sia stato usato lassù senza un possibile passaggio per una sede di maggior prestigio, Aquileia appunto. La basilica di Aquileia con le sue cappelle carolingie può certo collegarsi ad altri simili (ma non puntuali) situazioni architettoniche contemporanee, ma l'impianto, planimetricamente assai simile a quello di Filippi (cappelle absidate precedute da due vestiboli, che ad Aquileia sono ora le cappelle del Crocifisso e dei Torriani), mi fanno ritenere che le cappelle massenziane di Aquileia ripetano uno schema precedente sul quale si sono esemplate. Del resto questo schema — in aspetto un po' più complesso (cappelle cruciformi) — appare in S. Maria Formosa di Pola, che è della metà del VI secolo.

Sotto la cappella settentrionale, a circa 50 cm di profondità, è stato riconosciuto un pavimento musivo paleocristiano ritagliato dai muri perimetrali della cappella. Evidentemente là esisteva un ambiente da riferire almeno ai primi del V secolo ([24]), un pastophorion si deve ritenere, la cui forma può anche esser stata quella di un rettangolo, ma sono attratto a credere che, magari in un secondo tempo, fosse absidato, — e così doveva preesisterne un altro simmetrico a Sud — appunto come nella basilica di Teurnia.

Il restauro massenziano, aprendo la parete nelle due arcate e ricostruendo le due cappelle (di S. Marco e di S. Pietro) avrebbe ripetuto uno schema preesistente, a sua volta importato da oltremare.

L'indagine è forse un po' elaborata, ma mi conforta aver

([24]) L. Bertacchi pensa al IV secolo (*Un decennio di scavi*, cit., p. 74).

trovato — dopo che io l'avevo formulata — un rilievo di Anton Gnirs, — acuto indagatore dell'archeologia istriana e di quella aquileiese, in cui le due cappelle absidate sono indicate come dipendenze della basilica del V secolo, quali memoriali per il culto di reliquie ([25]). L'aver proceduto indipendentemente nella ricerca per giungere allo stesso risultato può essere una conferma della giusta soluzione.

Altri rapporti con soluzioni architettoniche importate dall'Oriente — anche aspetti spaziali come per esempio in S. Maria delle Grazie — potrebbero essere addotti. Valga per ora aver accennato a quelli esposti.

([25]) A. Gnirs, *Die Christliche Kultanlage aus Konstantinischer Zeit am Platze des Domes in Aquileia*, in « Jahr. d. Kunsthist. Institutes d. K.K. Zentral Kommission für Denkmalpflege », IX (1915), p. 164, fig. 127.

[illegible]

Paola Lopreato

LE AMPOLLE DI SAN MENAS E LA DIFFUSIONE DEL SUO CULTO NELL'ALTO ADRIATICO

Menas appartiene a quella categoria di santi dei primi secoli cristiani, veneratissimi in alcuni luoghi, fatti autori di sorprendenti prodigi, ma la cui « biografia », forse a causa della celebrità raggiunta, è al limite della favola e della leggenda. Le passiones si intersecano, l'aneddotica miracolosa si accavalla, mentre l'immagine del personaggio stenta ad uscire dalle nebbie dell'incertezza dove è stata relegata dalla fantasia. Per questi motivi molti sono i problemi riguardanti il santo che attendono una risposta, non escluso quello che lo fa martire nell'anno 304 sotto l'imperatore Diocleziano, in seguito all'editto contro i Cristiani, applicato con estremo rigore nelle provincie orientali dell'impero. Se, come dicono le passiones, era un militare, è probabile che il martirio sia da attribuire al rifiuto della « adoratio imperatoris » (*proskynesis*). Tra gli editti di Diocleziano si menziona quello emesso per rinvigorire la dignità imperiale e riaffermarne l'autorità in seno alle forze armate. A tal fine era stato prescritto che ogni ufficiale prima di prendere il comando dovesse rendere omaggio al principe, inginocchiandosi davanti e baciando un lembo del mantello. Era dunque un atto religioso, un riconoscimento della divinità dell'imperatore (1). Se tale è la causa del martirio, Menas non era soldato semplice, ma apparteneva al gruppo degli ufficiali. Ovviamente, questa non è la sola spiegazione del suo martirio: le passiones lo presentano in maniera più drammatica e più ricca di testimonianza. Dei suoi dati « biografici » sono portavoci tre passiones, nessuna

(1) J. Dubois, *Persecution dans l'armée sous Diocletien*, in: H. Delehaye, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles, 1966, p. 260.

delle quali autentica, un panegirico di autore ignoto, che plagia il celeberrimo discorso di Basilio di Cesarea sul centurione Gordio (P G 31, 489-508) e un inno di Romano il Melode: senonchè l'esame compiuto sul gruppo delle passiones e sull'inno del Melode evince che entrambi dipendano da una passione oggi perduta. Menas è nome tipicamente egiziano.

Le sue reliquie riposavano presso Alessandria d'Egitto, a sud del lago Mareotis, dove gli era stato innalzato un santuario frequentato da un numero straordinario di devoti. Perciò anche il racconto del martirio a Cotyee in Frigia non è altro che un modo di giustificare la rapida diffusione del culto nell'Asia Minore. Un militare egiziano, divenuto patrono della città, doveva avere un contatto diretto e di testimonianza con il luogo dove raccoglieva attorno a sé tanta devozione. Dalle passiones affiora che l'egiziano Menas era militare della coorte dei Rutiliaci (τῶν Ρουτιλιαχῶν), di stanza a Cotyee in Frigia, allorché fu sorpreso dal decreto anticristiano di Diocleziano. Congedatosi dall'esercito, si ritirò in un luogo solitario. Lasciato il romitorio, durante una festa, si presentò nel teatro di Cotyee, e insinuatosi tra la folla, si proclamò cristiano. Interrogato più volte e sottoposto alla tortura, il governatore Pirro, esasperato dalla sua resistenza, lo condannò alla decapitazione da eseguirsi fuori le mura della città. A questo proposito rimane un documento singolare che è la pisside in avorio conservata al British Museum, in cui la sequela temporale degli episodi è raggruppata in unità spaziale, rappresentando contemporaneamente sia il processo che il martirio, mentre un angelo tende le mani velate per ricevere l'anima del martire [2].

La leggenda vuole che dopo il supplizio, i Cristiani, per

([2]) O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities and objects from the christian East*, in « The Department of British and Mediaeval Antiquities and Ethnography of the British Museum », London, 1901, pp. 54-55, n. 297, Pl. 9; la scena del martirio è raffigurata anche su un frammento in pietra calcarea, forse appartenente ad un fregio, conservato al British Museum, e datato al IV sec. d. C.

assecondare le ultime volontà del martire, affidarono i suoi resti mortali al dorso di un cammello, il quale, guidato da un angelo, li portò fino al luogo dove poi venne eretta la basilica (3). In seguito, truppe di stanza in Frigia furono inviate, al comando del prefetto Atnasis, in Egitto, per domare una rivolta scoppiata nella regione del lago Mareotis. Il prefetto che guidava la spedizione via mare, a protezione sua e delle truppe, prese con sé le reliquie del martire. La traversata fu burrascosa e funestata da fenomeni spaventosi: mostri marini con testa di cammelli e colli lunghissimi sbucavano da sotto le navi e tentavano di risucchiare i passeggeri. Ma dal corpo del santo si sprigionavano fiamme che ricacciavano i mostri in mare, per cui la spedizione ebbe esito felice. Avvenne però che al momento di ritornare in Frigia, il cammello che aveva sul dorso il corpo del martire si inginocchiò e si rifiutò di muoversi; altrettanto fecero gli altri cammelli che avrebbero dovuto formare le carovana fino alle navi all'àncora. Era un segno che Menas voleva restare in Egitto, e precisamente nei pressi del lago Mareotis. Atnasis si accontentò di riportare in Frigia un'immagine del martire scolpita su legno, mentre i resti mortali furono seppelliti in Egitto dentro una cassa di legno incorruttibile. Il culto in Egitto si ricollega così ad un ritorno, grazie ad una spedizione militare. Dalla disamina dei miracoli attribuiti a San Menas nelle tre versioni, greca, copta, ed etiopica (4) risulterebbe che la versione dei miracoli in lingua greca provenga dal testo originale copto e che questo, a sua volta, sia passato attraverso l'arabo nel dialetto etiopico. Se questa successione risponde a verità, come è

(3) Si è scoperta una basilica dedicata al santo ad Anavarza in Cilicia, costruita dall'architetto Filagrio di Keramos al tempo di Anastasio I (491-518), per cui si cfr.: M.M. GOGUEL, *Anazarbus*, in « AnatSt », 2, 1952, pp. 127-149; F. HALKIN, *Récherches et Documents d'Hagiographie Byzantine* (Subsidia hagiographica, n. 51, Bruxelles, 1971, pp. 87-91.

(4) H. DELEHAYE, *L'invention des reliques de Saint Ménas à Costantinople*, in: « Analecta Bollandiana », 29, 1910, pp. 117-150; P. DEVOS, *Les Miracles de Saint Ménas en éthiopien*, in: « Atti del Congresso Internazionale di studi etiopici », Roma, 1959, (edito nel 1960), pp. 335-343.

probabile, il solo Menas conosciuto da questi miracoli è l'egiziano. Un Menas frigio, menzionato dal Martirologio Siriaco (sec. IV) al 23 giugno (in realtà luglio) e da quello Geronimiano al 23 luglio, non è da confondere con il nostro. L'Egitto dunque, dove il santo era commemorato l'11 di novembre, era il centro d'irradiazione del culto, per cui passiamo senz'altro agli oggetti devozionali che venivano fabbricati nelle officine della città di Menas, sviluppatasi attorno al santuario non lontano da Alessandria. Il Kaufmann che scavò il santuario e la città, identificò due botteghe di vasai nel settore S-O e N della medesima, rinvenendo ancora in situ sia gli utensili atti alla fabbricazione, sia un numero cospicuo di ampolle e di statuette ex-voto munite di nimbo ([5]). Le ampolle, come attestato dalle iscrizioni su molti esemplari, erano designate comunemente con il nome di εὐλογίαι ([6]), ossia « benedizioni » che accompagnavano i pellegrini che le portavano con sé dopo aver visitato il santuario, riempite con gli oli delle lampade che ardevano in prossimità della tomba del martire, oppure con l'acqua miracolosa che sgorgava nella cripta ove il santo era deposto. Le ampolle presentano la caratteristica forma a borraccia biansata, dal ventre rotondo, schiacciato, formate da due parti aventi il bordo troncoconico o ad anello, ottenute da due matrici saldate assieme, di cui è visibile la linea di congiungimento lungo la circonferenza. Il vaso a borraccia, tuttavia, nonostante la larga diffusione nel

([5]) Per gli scavi del Kaufmann, si veda: C.M. KAUFMANN, *Die Ausgrabung der Menas heiligtümer in der Mareotiswüste.* Bericht über die Ausgrabung der Nationalheiligtums der altchristlichen Aegypter. Campagne: November 1905 bis Juni 1906, Cairo, 1906; Zweiter Bericht über die Ausgrabung der Menasheiligtümer in der Mareotiswüste. Die Sommercampagne Juni-November 1906, Cairo, 1907; Dritter Bericht über die Ausgrabung des Menasheiligtümer in der Mareotiswüste. Abschluss der Ausgrabungen, Cairo, 1908. Esiste inoltre una traduzione in francese di A. HARTMANN, *La découverte des sanctuaires de Ménas dans le desert de Maréotis*, Alexandrie, 1908.

([6]) A. STUIBER, in: « Reallex. für Antike und Christentum », s.v. *Eulogia*, coll. 926-928 (a. 1966); M. GUARDUCCI, *Un ricordo di Terra Santa ad Aquileia*, in: « AN », XLV-XLI (1974-75), col. 617 ss.

mondo cristiano, non è una creazione peculiare di quest'epoca, poiché i suoi antecedenti si riscontrano per lo meno a partire dalla fine del I, inizi del II sec. d. C., nella terra sigillata chiara A, come attestato dalla forma 13 del Lamboglia (= Hayes 147). La forma nella sigillata chiara A presenta il corpo lenticolare, schiacciato, il collo abbastanza alto, lo spigolo esterno ad angolo acuto, l'orlo espanso, con imitazioni anche nella ceramica sudgallica ed ispanica ([7]). Questo tipo della sigillata chiara A, senza decorazione sul disco, è destinato ad evolversi, arricchendosi di scene figurate, come attestato da un esemplare del British Museum, che presenta ripetuta sui dischi delle due facce, con piccole varianti, la raffigurazione di una duplice arcata poggiante su colonnette centrali, al di sotto della quale si vede la Vergine con il Bambino, e un uomo che tiene un libro, attorniati da animali. Questa ampolla, datata tra il IV e il VI sec. d. C., costituisce l'anello di passaggio alle ampolle in terracotta figurata di San Menas ([8]). La produzione di queste ampolle, che inizia nel IV sec. d. C. con esemplari rari, recanti oltre il nome del santo, il monogramma di Cristo e l'attributo μάρτυρ ([9]),

([7]) N. LAMBOGLIA, *Nuove osservazioni sulla « Terra sigillata chiara » (Tipi A e B)*, in: « RStLig », XXIV (1958), pp. 280-82; A. DARTON, *Sigillée claire B de la vallée du Rhône*, in: « RStLig », XXXVIII (1972), p. 159; J.W. HAYES, *Late Roman pottery. A Catalogue of Roman fine wares*, London, 1972, p. 185, Tav. V, c; N. LAMBOGLIA, *Gli scavi di Albintimilium e la cronologia della ceramica romana*, Bordighera, 1950, pp. 35-37, framm. n. 26 (frammento d'imitazione nella sigillata chiara B, del II sec. d. C.); R.J. CHARLESTON, *Roman pottery*, London, 1955, pp. 21-23, fig. 26. Due ampolle a borraccia in terra sigillata chiara A (inizi del II sec. d. C.), inedite, si conservano, inoltre, nel Museo del teatro romano di Verona.

Dopo il recente recupero del relitto di Fontanamare (N. LAMBOGLIA, *I problemi attuali della terra sigillata chiara: Italia o Africa?*, in: « AAAd V », Udine, 1974, pp. 119-131), in base al materiale recuperato, sembrerebbe assodato che la sigillata chiara A sia di produzione africana.

([8]) O.M. DALTON, *op. cit.*, p. 158, n. 903.

([9]) C.M. KAUFMANN-E. ROCCABRUNA, *Manuale di archeologia cristiana*, Roma, 1908, p. 514.

ebbe la massima fioritura, come dimostrato dalla grande varietà dei tipi, soprattutto dal V al VII sec. ([10]). La decorazione, ottenuta a stampo, è posta sui dischi centrali delle due facce, delimitati, negli esemplari oggetto di questo studio, da una cornice a cerchio rilevato, o di globetti o più semplicemente da un solco incavato nell'argilla. Il tema più comune del repertorio figurativo è l'immagine di San Menas tra i cammelli, spesso ripetuta sulle due facce dell'ampolla. La frequenza di questa raffigurazione è senza dubbio in rapporto con le leggende di San Menas, in cui i cammelli hanno una parte determinante, ma non escluderei nemmeno l'ipotesi che i vasai vi abbiano rappresentato il gruppo marmoreo che i pellegrini vedevano arrivando nella cripta del santuario ([11]). Il ricordo del gruppo marmoreo e del santuario si conserva oltre che nella già citata pisside del British Museum, anche su una placca d'avorio del Castello Sforzesco di Milano ([12]). Sul rovescio delle ampolle, oltre alla ripetizione della raffigurazione, poteva esserci o un'iscrizione greca riguardante il santo, o una croce, o una testa di negro, oppure Santa Tecla abbinata al santo. Altre, con simboli vari, sono più rare ([13]). Le ampolle di San Menas variano sia per le dimensioni, distinguibili in esemplari piccoli e più grandi, sia per la tipologia. Il Kaufmann, in base ai rinvenimenti degli scavi, distinse infatti diciotto varianti per quelle più grandi e sessantatrè per quelle più piccole. Tra gli esemplari dei musei delle Venezie, tutti inediti, molto più modestamente, sono riconoscibili, su un totale di dodici pezzi, sette tipi, di cui una soltanto di grandi dimensioni del Museo

([10]) J. Heurgon, *Le trésor de Ténès*, Paris, 1958, p. 51; O.M. Dalton, *op. cit.*, p. 154.

([11]) E. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Egypte*, Paris, 1810, t. I, p. 448; K. Wessel, *L'art copte*, Bruxelles, 1964, p. 18.

([12]) R. Delbrueck, *Die consular-diptychen*, Berlin-Leipzig, 1929, p. 26, fig. 11.

([13]) C.M. Kaufmann, *Zur Ikonographie der Menasampullen*, Cairo, 1910.

Provinciale di Torcello. Ne diamo le caratteristiche secondo l'ordine cronologico.

TIPO I: Ampolla di grandi dimensioni (fig. 1), a forma di borraccia biansata con ventre rotondo, formata da due parti ottenute a stampo, saldate lungo la circonferenza massima. La cornice è formata da un cerchio in rilievo delimitante la scena figurata.

LATO A: al centro vi è rappresentato San Menas, frontale, in atteggiamento da orante. Indossa una tunica manicata, corta al ginocchio, segnata alla cintura, con le pieghe sulle cosce evidenziate dal rilievo maggiormente pronunciato. La clamide, fermata sulla spalla destra da una fibula a croce latina e ricoprente la spalla sinistra, ricade sul retro e sui fianchi con disposizione asimmetrica, scendendo fino al piede sul lato destro e arrivando al polpaccio sul lato sinistro, con il bordo del mantello curvilineo. I capelli formano una massa espansa, non si distinguono i particolari del volto, le braccia aperte presentano le mani con i pollici distinti, le gambe, di cui la sinistra è leggermente ripiegata, hanno i piedi divaricati, non si distinguono i dettagli dei calzari. Ai lati, sotto le braccia del santo sono disposti simmetricamente, inginocchiati, due cammelli, condizionati dalla curvatura del disco, con la testa in basso verso i piedi del santo e il corpo in alto. Sul dorso dei cammelli si intravvede la gualdrappa. Ai lati della testa del santo è l'iscrizione, scarsamente leggibile: Ο ΑΓΙΟϹ ΜΗΝΑϹ

LATO B: è ripetuta la raffigurazione del lato A, con minime varianti di matrice.

La raffigurazione, plasticamente rilevata, conserva ancora un certo naturalismo, nonostante la matrice non fresca. Datazione: V sec. d. C.

Si conserva un solo esemplare al Museo Provinciale di Torcello ([14]).

([14]) Torcello, Museo Provinciale. Inv. n. 2077.
Mancante delle anse di cui rimangono gli attacchi sulla spalla circo-

TIPO II: Ampolla di piccole dimensioni (figg. 2 e 3).

LATO A: La decorazione è entro un cerchio a rilievo marcato, circoscritta da una cornice perlinata depressa. Il santo è raffigurato stante, in atteggiamento da orante. Indossa una tunichetta corta al ginocchio, mentre non sussiste traccia della clamide, tranne forse una curva appena accennata sulla spalla sinistra. E' munito di nimbo, formato da un largo cerchio a rilievo attorno alla testa. La figura è sproporzionata, tozza, con braccia troppo lunghe. I cammelli, accosciati ai lati, pur nella loro stilizzazione, conservano ancora un certo senso naturalistico, che si sente in tutta la raffigurazione.

LATO B: La decorazione è a rilievo molto basso e piatta rispetto al corpo dell'ampolla. Entro una cornice formata da una ghirlanda di foglie lanceolate, stilizzate a spina di pesce, con legacci asimmetrici, è l'iscrizione greca su tre righe:

ΑΓΙΟΥ
ΜΗΝΑ = Benedizione di San Menas
ΕΥΛΟΓ (ία)

Le lettere, irregolari, sono scarsamente leggibili per via della matrice stanca. A con barretta trasversale. Un'ampolla identica a questa è stata rinvenuta a Cartagine nel 1914 ([15]). Datazione: V sec. d. C.

Si conserva un solo esemplare nel Museo Provinciale di Torcello ([16]).

lare, e del collo, di cui si conserva il breve tratto di base; scheggiature sul lato B lungo la circonferenza alla destra del santo. Misure: h. cm 12,5; diam. cm 11; sp. cm 1,7/2,3. Argilla rosata. Provenienza: incerta, forse dal territorio di Altino, come gli altri cinque pezzi, conservati in questo museo. Per quest'ampolla si veda C.M. KAUFMANN, *op. cit.*, p. 73; O.M. DALTON, *op. cit.*, p. 154, nn. 861, 862, in « BAC », 1914, p. CXCVII.

([15]) Per il tipo si cfr. J. STRZYGOWSKI, *Catalogue gènèral des antiquitès ègyptiennes du Musèe de Caire, Koptische Kunst*, Vienne, 1904, pp. 225-26, tipo β, n. 8974, Tav. XXI.

([16]) Torcello, Museo Provinciale. Inv. n. 1620.

Mancante delle anse di cui rimangono gli attacchi e dell'orlo del

TIPO III: Ampolla di piccole dimensioni (fig. 4).

LATO A: San Menas in atteggiamento da orante, tra i cammelli, indossa una tunica corta e liscia senza che vi siano segnate le pieghe, come pure non vi è traccia della clamide. La testa del santo è circondata dal nimbo largo e rilevato, presentando strette analogie con l'ampolla del tipo II, anche per la resa naturalistica della raffigurazione.

LATO B: Entro ad una cornice di globetti, nel disco centrale, circoscritto da un anello, in rilievo molto basso e disposta su tre righe, vi è la seguente iscrizione: ΑΓΙ
ΟΥΜΗ
ΝΑ

L'iscrizione, il cui ductus è irregolare, è posta al genitivo, conformemente alla formula abbreviata che sottintende « euloghia ». La collocazione delle righe è in diagonale rispetto all'asse dell'ampolla.

Databile al V sec. Si conserva un esemplare al Museo Civico di Storia ed Arte di Trieste ([17]).

TIPO IV: Ampolla di piccole dimensioni (fig. 5).

LATO A: San Menas orante tra i cammelli, rivestito di tunica e clamide, le cui pieghe, ricadenti ai lati del santo, sono

labbro. Misure: h. cm 8; diam. mx. cm 6,3; diam. disco cm 5,8 (lato A), cm 5 (lato B); sp. cm 1,8. Argilla giallastra, rosata all'interno. Provenienza: v. nota 14.

([17]) Trieste, Museo Civico di Storia ed Arte. Inv. n. 11997.

Mancante del collo e delle anse. Misure: diam. mx. cm 5,8; diam. disco (lato B) cm 3,4; sp. cm 1,7. Argilla rosata. Provenienza ignota. Le tre ampolle di Trieste presentate in questo lavoro non provengono da scavi, bensì da collezione, per cui, pur arricchendo il repertorio tipologico, non investono la problematica della diffusione del culto di San Menas nell'alto Adriatico. Mi risulta, tuttavia, che nei magazzini del Museo esistono altri esemplari che non ho potuto vedere, tra i quali forse più di un'ampolla proviene dagli scavi di Aquileia. Mi riservo di approfondire l'indagine.

rese con solchi paralleli, più lunghi alla sua destra. Un solco trasversale sul petto indica che il mantello veniva affibbiato sulla spalla sinistra, senza che vi sia la fibula, che è ben visibile sul lato B. Sono segnate le pieghe della tunica con quattro solchi paralleli. Al di sopra delle ginocchia si nota un solco orizzontale (rimbocco delle *anaxirydes?*).

Ai lati della testa del santo, sulla destra, vi è una croce greca mancante dell'asta inferiore per difetto di matrice, sulla sinistra una croce formata da quattro globetti irregolari. Sono distinguibili i dettagli del volto e della chioma. Nonostante tutta la raffigurazione, resa con elementi schematici e lineari, risenta dell'istrazione, i cammelli, tuttavia, sono ancora abbastanza naturalistici, per il rilievo più alto rispetto al resto della composizione. La scena è circoscritta da un anello rilevato, cui segue, sul bordo, la cornice con solco centrale. Le anse sono leggermente bicostolate.

LATO B: Vi è raffigurata la stessa scena del lato A, con piccole varianti: è visibile la fibula a croce latina che sostiene la clamide sulla spalla sinistra. Le pieghe della tunica sono meglio segnate, come pure il rimbocco delle *anaxirydes*, indicato sulla gamba sinistra mediante una piega trasversale che accompagna la diversione della gamba sul fianco sinistro. La croce greca sopra la spalla destra è completa.

Databile al V-VI sec. d. C. Si conserva un solo esemplare al Museo Civico di Padova ([18]).

([18]) Padova, Museo Civico. Inv. n. 114.

Integra, da matrice fresca. Misure: h. cm. 8,5; diam. mx. cm 6; diam. disco cm 4,6; sp. cm 1,8. Argilla rosata con tracce di ingubbiatura arancione, successivamente sovradipinta in nero, mediante un bagno a tuffo e non per immersione, come attestato dal colore visibile all'interno del collo, con delle colature nel ventre, mentre il reso risulta del colore naturale dell'argilla. Successivamente si è tentato di togliere il colore, come attestato dalle raschiature, maggiormente evidenti sui lati esterni delle anse e lungo la circonferenza. Proviene dal territorio di Adria.

TIPO V: In questo gruppo rientrano le ampolle con bordo tronco-conico, oppure ad anello, caratterizzate da una cornice di globetti tra due cerchi in rilievo, attorno alla raffigurazione principale, ripetuta sulle due facce, che risultano piane e schiacciate. Al centro, raffigurato secondo lo schema precedentemente descritto, vi è San Menas tra i cammelli, vestito della tunica e della clamide, ricadente ai lati in pieghe asimmetriche stilizzate. Non si distinguono i lineamenti del volto, i capelli formano una massa espansa, presentando una fortissima stilizzazione, che investe tutta la raffigurazione. Appartengono a questo tipo cinque esemplari, conservati nei musei di Este (fig. 6) ([19]), Padova ([20]), Torcello (due) ([21]), Trieste ([22]), databili al VI sec. d. C.

TIPO VI: Ampolla di piccole dimensioni (fig. 7).

([19]) Este, Museo. Inv. n. 7904.

Rimane parte di una faccia staccata sull'angolo di giunzione e mancante delle anse, del collo e della parte destra del ventre. Misure: h. cm 7; diam. mx. cm 6,7; diam. disco cm 5,5; sp. cm 0,4/0,7. Scavata nel fondo Capodaglio-Morlungo.

([20]) Padova, Museo Civico. Inv. n. 116.

Mancante di parte del collo e di un'ansa, ricostruita con il gesso. Le scene figurate sono malamente leggibili, poichè sono ricoperte su un lato da un'incrostazione di malta e calcarea assieme, mentre sull'altro lato il disco è ricoperto dalla malta, che si riscontra anche lungo i bordi e sul collo. Misure: h. cm 8,8; diam. mx. cm 7,5; diam. disco cm 5; sp. cm 2. Dal territorio di Adria.

([21]) Torcello, Museo Civico. Inv. n. 2072.

Frammentaria, priva delle anse di cui conserva gli attacchi e di parte del collo. Visibile la linea di frattura delle due sezioni tronco-coniche, malamente saldate assieme. Misure: h. cm 8,7; diam. mx. cm 7; diam. dischi cm 4; sp. cm 2,1/2,6. Argilla rosata. Provenienza: v. nota 14.

Inv. n. 2071.

Ampolla con bordo arrotondato ad anello, mancante delle anse e di parte del collo. Misure: h. cm 9; diam. mx. cm. 7,3; diam. dischi cm 5 (lato A), cm 4,6 (lato B); sp. cm 1,5. Argilla giallo-verdognola per difetto di cottura.

([22]) Trieste, Museo Civico di Storia ed Arte. Inv. n. 11998.

Integra, con il collo breve avente il labbro incassato a livello delle anse. Misure: h. cm. 7,5; diam. mx. cm 5,9; diam. disco cm 3,4; sp. cm 2.

Il tipo è estremamente simile al V, con la stessa cornice perlinata e la stessa disposizione dell'orante. Le varianti sono: nel viso gli occhi molto marcati ed infossati, i capelli segnati a fitti trattini verticali, quasi a spazzola. Nel corpo, la parte inferiore della veste è segnata da quattro pieghe e non da cinque. Non sono segnati i risvolti alle estremità delle maniche. La banda del mantello ricadente a sinistra risulta tratteggiata come se fosse munita di frangia. Il cammello di sinistra è privo di coda. La croce sulla spalla sinistra è molto più piccola e più netta, ha bracci con apicature più precise. L'esemplare descritto si conserva al Museo Provinciale di Torcello ([23]), mentre una seconda ampolla del tutto simile alla precedente esiste nel Museo di Aquileia (fig. 8) ([24]). Si datano entrambe al VI sec. d. C.

TIPO VII: Ampolla di piccole dimensioni (fig. 9).

LATO A: Nel disco centrale avente la circonferenza perli-

Argilla rosata. Proviene dall'Egitto, acquistata da un mercante e immessa nella collezione del museo in data 13 luglio 1876.

([23]) Torcello, Museo Provinciale. Inv. n. 2073.

Si conserva solo mezza ampolla con il bordo tronco-conico, a frattura netta nel punto di giuntura all'altra metà. Rimangono gli attacchi delle anse e non vi è traccia del collo. All'interno vi sono tracce di un impasto gessoso. Misure: h. = diam. mx. cm 7; diam. disco cm 3,6; sp. cm 1,1. Argilla rosata. Provenienza: v. nota n. 14.

([24]) Aquileia, Museo. Inv. n. 7904.

Mancante di un'ansa e frammentaria sul collo. Misure: h. cm 8,6; diam. mx. cm 7,6; diam. disco cm 3,6; sp. cm 2. Argilla rosata. Proviene da scavo. Nel medesimo museo si conserva un altro frammento di ampolla, di cui rimane parte del collo e del bordo. Per il tipo V si veda: O. WULFF, *Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke. Teil I: Altchristliche Bildwerke*, Berlin, 1909, n. 1386, Taf. LXVIII; J. STRZYGOWSKI, *op. cit.*, nn. 8969, 8970, Taf. XXI; F. HENGSBACH, *Fruhchristliche Kunst aus Rom*, Essen, 1962, n. 195, Kat. 195. Un'ampolla di questo tipo è stata pubblicata da B.P. SERRA (*Su una eulogia fittile del Museo Archeologico Nazionale « G.A. Sanna » di Sassari*, in « Studi Sardi », vol. XXII, 1971-1972), a cui si rimanda anche per i confronti con ampolle simili conservate in musei stranieri.

nata, è raffigurata una testa di negro di profilo, volta a destra di chi guarda ([25]).

Il volto è caratterizzato dall'occhio grande, rotondo, reso in veduta frontale, dalla bocca tumida e dal mento appuntito. I ricci crespi dei capelli sono espressi a globetti. Il collo, triangolare, è marcato alla base da una linea in rilievo, mentre gli altri due lati sono resi con tre globetti per parte. Il disco centrale è isolato da un anello poco rilevato, a cui segue la cornice a globetti più grandi e più distanziati, circoscritta da un cerchio maggiormente rilevato, delimitante il bordo tronco-conico con scanalatura centrale.

LATO B: E' ripetuta la raffigurazione del lato A, che appare scarsamente leggibile, essendo la faccia consunta. Datazione: VI sec. d. C.

L'esemplare si conserva nel Museo Civico di Storia ed Arte di Trieste ([26]). A questo punto è doveroso segnalare anche una *TESTINA* ex-voto, nimbata, costituente un gruppo omogeneo con le ampolle di Torcello (fig. 10) ([27]). La testina, parte superstite di una statuetta fittile, proviene anch'essa dal santuario di

([25]) Il significato di questo tipo negroide non è chiaro. Tra le interpretazioni più sensate vi è quella del Michon (E. MICHON, *La Collection d'Ampoules à Eulogie du Musèe du Louvre,* in: « Mèlanges G.B. de Rossi, Supplèment aux Mèlanges d'Archèologie et d'Histoire », Ècole française de Rome, 1892, pp. 188-89), il quale propone che vi sia raffigurato un Libico come rappresentante del popolo presso il quale San Menas sarebbe vissuto.

([26]) Trieste, Museo Civico di Storia ed Arte. Inv. n. 11999.

Esemplare integro, con qualche scheggiatura sull'ansa destra e sul collo nel lato A, consunto sul lato B. Misure: h. cm 10,5; diam. mx. cm 7; diam. disco cm 4; sp. cm 2. Argilla rosata. Acquistata da un privato in Egitto e immessa nel museo il 16 marzo 1876. Si cfr.: O.M. DALTON, *op. cit.*, p. 157, n. 892; O. WULFF, *op. cit.*, n. 1396, Taf. LXIX.

([27]) Torcello, Museo Provinciale. Inv. n. 1917.

Frammento di statuetta, di cui rimane solo la testa. Misure: h. cm 7; diam. cm 6,7; sp. cm 4; sp. nimbo cm 1. Argilla gialla. Provenienza: v. nota 14.

San Menas in Egitto, come attestato dagli oggetti di scavo rinvenuti dal Kaufmann ([28]). La testina è composta da tre parti saldate assieme, ottenute a stampo mediante matrice, di cui è visibile ai lati la linea che congiunge la parte anteriore del volto alla parte posteriore della nuca. Sopra la linea di congiungimento delle parti è stato applicato il nimbo, costituito da una striscia di terracotta appiattita sul davanti e rigonfia dietro, avvolgente la testa, per saldarsi sul collo. Vi è raffigurato un volto femminile, come appare dalla pettinatura, resa con un giro di boccoli disposti a spicchio. Sul volto, molto sommario, spiccano gli occhi, grandi, marcati, dagli archi sopracigliari che si congiungono alla radice del naso e dalla linea della palpebra inferiore che raggiunge quasi le narici. Al centro risalta il naso molto grosso, al di sotto del quale la bocca è abbozzata. La nuca è liscia, sgusciata nella parte alta e terminante a gradino in basso. La forma è derivata dai tipi diffusi dall'industria delle terracotte del Fayum, il cui repertorio pagano viene trasformato in cristiano, conservando, tuttavia, la policromia, come appare dalle tracce di ingubbiatura biancastra sul volto e dalla sovradipintura in rosso-bruno nella zona di attacco del nimbo alla testa.

A questo punto c'è da chiedersi perché mai questo cospicuo gruppo di ampolle di esclusiva fabbricazione alessandrina, in cui si riscontrano anche tipi di una certa rarità, compresa la testina ex-voto nimbata, si trovano nei musei delle Venezie? Nel tentativo di dare una soluzione al problema abbiamo dei dati abbastanza sicuri per poter affermare l'esistenza del culto di San Menas a Salona e forse anche a Venezia, risalendo, verisimilmente, l'introduzione del culto o la sua diffusione, ai bizantini, al tempo della guerra gotica (535-553). Salona, infatti, fu una roccaforte bizantina durante tutto il corso della guerra e Venezia vi ebbe una parte determinante nella fase finale. Tra i rinvenimenti della Dalmazia, appartiene al tipo V un'ampolla conservata nel Museo di Spalato, rinvenuta nei pressi di Ma-

([28]) C.M. KAUFMANN, *op. cit.*, p. 63, figg. 41, 42.

karska [29], la quale non è l'unico dato che attesti il culto di San Menas in Dalmazia.

Infatti, un'altra ampolla, di tipo diverso, trovata nei pressi di Citluk (*Colonia Claudia Aequum*), si conservava nella collezione dei padri francescani di Sinj [30], senza che queste ampolle rimanessero isolate, poiché, nel 1898, facendosi gli scavi a Salona nel cimitero cristiano di Marusinac, nei pressi della basilica, si rinvenne in due tempi, un'iscrizione marmorea frammentaria, in caratteri greci, dalla cui ricomposizione si lesse: ✠ ΟΑΓΙΟϹ ΜΗΝΑϹ ✠ [31]. Si riconobbe trattarsi di un'iscrizione dedicatoria al santo egiziano, senza che, peraltro, si potesse stabilire l'esatta ubicazione della medesima. A questo si aggiunge l'esistenza di un reliquiario d'argento di San Menas conservato nel Duomo di Spalato e fuso a Venezia nel 1703 [32]. Riporto il testo del manoscritto del 1703 dal quale il Bulić trasse la notizia: « Fu desfato il Capo d'Arzento sudetto, come anco reliquiario di arzento di Santo Mena Martire, nel quale era poi il dente di Santa Apolonia, et hora mandato a Venetia, per fare il busto di S. Anastasio et reliquiario compagno del dente di Santo Dojmo ». Da questa notizia si deduce che, se il reliquiario di San Menas era ridotto a contenere il dente di S. Apollonia, doveva essere ben più antico rispetto all'anno della fusione, la quale avvenne quando il culto di San Menas in Dalmazia era ormai in disuso. Ritengo, tuttavia, che tutti questi dati siano fondatamente indicativi del culto di San Menas sulla costa orientale dell'Adriatico.

(29) F. Bulić, *Un'ampolla d'oglio di S. Menas martire trovata in Dalmazia*, in: « Bull. di arch. e st. dalmata », 1901, pp. 55-58, Tav. I.

(30) F. Bulić, *L'ampolla d'oglio di S. Menas martire nella collezione dei PP. francescani di Sinj*, in: « Bull. di arch. e st. dalmata », 1904, pp. 14-17, Tav. I.

(31) L. Jelić, in: « Bull. di arch. e st. dalmata », 1897, p. 72; F. Bulić, *Scavi nell'antico cimitero cristiano di Marusinac a Salona durante l'anno 1898*, in: « Bull. di arch. e st. dalmata », 1899, p. 80, fig. 1; A. de Wall, *Der heilige Menas*, in: « RömQ », 1899, pp. 330-31.

(32) F. Bulić, in: « Bull. di arch. e st. dalmata », 1900, p. 124 sgg.

Per quanto concerne il culto del santo a Venezia, notizie utili ci vengono fornite da Procopio, storico di Giustiniano, e dagli scrittori posteriori che hanno raccolto le antiche tradizioni. Narra Procopio (G. G. IV, 24, 26) che durante il diciassettesimo anno di guerra (552), il generale Narsete bloccato nella laguna veneta e impossibilitato a raggiungere Ravenna per via terrestre, essendo il retroterra in mano ai Goti e ai Franchi, potè concludere felicemente l'impresa con l'aiuto dei Veneti, le cui coste erano in mano ai bizantini. L'esercito di Narsete, infatti, percorse la strada formata dal dosso litoraneo fra le valli, superando per mezzo di ponti di barche, messe a disposizione dalle popolazioni locali, le foci dei fiumi, raggiungendo così Ravenna con un itinerario considerato impraticabile e cogliendo i Goti di sorpresa. Secondo la tradizione locale, riportata dagli storici ([33]), tra il 552 e il 554, Narsete, per esprimere la sua gratitudine agli abitanti della costa, fece innalzare in Rialto due chiese dedicate ai santi protettori dell'esercito, a San Teodoro e a San Menas. La chiesa di San Menas che sorgeva press'a poco a metà dell'attuale Piazza San Marco, sulla sponda di un canale che scorreva attraverso la piazza, andò distrutta da un incendio nell'anno 1105, per essere di poi rifatta nello stesso anno, nel medesimo sito. Avvenne però che sotto il principato di Vital Michiel II (1155-1172), volendosi allungare la piazza, si interrò il canale e si demolì la chiesa, rifacendola più addietro, a chiudere il giro tra le Procuratie vecchie e nuove, dove, intitolata ai santi Geminiano e Menna, rimase in piedi fino all'anno 1807. Nel luogo della primitiva chiesa rimane una pietra rossa nel selciato a ricordo dell'ubicazione. Se queste notizie fossero vere, ma non ci sono prove archeologiche che le confermino, Venezia, dunque, sarebbe stata il centro presumibile d'irradiazione del

([33]) F. CORNER, *Notizie storiche delle Chiese e Monasteri di Venezia e di Torcello*, Padova, 1758, p. 203; G. FILIASI, *Memorie storiche de' Veneti primi e secondi*, Venezia, 1797, capp. IV, V, VI, VII; E.A. CIGOGNA, *Delle iscrizioni veneziane*, Venezia, 1834, vol. IV, p. 5 sgg.; A. ZORZI, *Venezia scomparsa*, Milano, 1972, vol. II, pp. 332-33.

culto di San Menas nell'alto Adriatico, e pur non essendo l'esistenza della primitiva chiesa dimostrata dai dati di scavo, troverebbero una giustificazione logica anche le ampolle conservate nei musei delle Venezie, attestanti, per il tramite di Venezia, i rapporti delle città costiere con l'Egitto. Se è vero che due esemplari di Torcello, per i dati naturalistici, rientrano ancora nel V sec., anteriormente alla tradizione della fondazione della chiesa in Piazza San Marco, nulla vieta di ipotizzare la loro diffusione per il tramite di Salona, nella quale il culto del martire sembrerebbe attestato fin dal V sec., come sembrano far fede i caratteri paleografici della lastra marmorea di Marusinac. Nulla di più facile che Salona, sulla rotta dei traffici mediterranei, abbia avuto dei rapporti diretti con l'Egitto, introducendo il culto del martire e diffondendolo nell'alto Adriatico, anteriormente all'avvento dei bizantini ([34]).

La diffusione del culto troverebbe conferma anche nel calendario liturgico veneziano, in cui San Menas era venerato l'11 di novembre, cioè nello stesso giorno del calendario egiziano ([35]). Rimane infine la tradizione, riportata dal Chronicon Altinate dell'esistenza di una piccola chiesa dedicata a San Menas in Grado. Nulla di preciso possiamo però sapere sulla data della sua fondazione, poiché nelle due redazioni del Chronicon che riportano la notizia la tradizione appare modificata. Nell'editio II (sec. XII) si dice: ...« *ad medium autem littore supra eadem civitatem ab antiquitus ecclesia parva fuit dedita ad honorem sancti Menne*

([34]) Le relazioni tra Salona e l'Egitto sarebbero inoltre confermate dal rinvenimento di una tavola marmorea a ferro di cavallo (Mus. di Zagabria), che per la forma troverebbe riscontro solamente con quelle scoperte in Egitto, conservate al Museo egiziano del Cairo e al Museo greco-romano di Alessandria. Si veda: CH. CLERMONT-GANNEAU, *Le culte de saint Mennas en Mauretaine*, in: « Recueil d'archèol. orient. », 1898, pp. 180-81; G. STRZYGOWSKI, *Le relazioni di Salona con l'Egitto*, in: « Bull. di arch. e stor. dalmata », 1901, pp. 58-65.

([35]) S. TRAMONTIN, *Il Kalendarium veneziano*, in: « Culto dei santi a Venezia », Venezia, 1965, p. 320.

martyris » ([36]). L'editio III (sec. XII-XIII) precisa invece: « *Litore vero proximo huic civitati, edificaverunt ad inventionem domini patriarche Helie duas ecclesias unam ad honorem Santi Menen martyris* » ([37]). Mentre il cronista della seconda redazione ascrive genericamente la fondazione della chiesa di San Menas « *ab antiquitus* », il cronista della terza stesura l'attribuisce assieme all'altra vicina, dedicata a San Vito, al vescovo Elia (571-586). Noterò infine che una chiesa di San Menas esisteva anche a Pola, presso il cimitero di Ciriaco, dalla quale proviene un sarcofago attualmente conservato a Venezia. In mancanza di dati archeologici più probanti e aggiornati, non mi resta che rimandare per questo a quanto ne dice Bruna Forlati Tamaro ([38]). Comunque stiano le cose, la tradizione abbastanza nutrita, assieme agli oggetti di scavo, sembra effettivamente far fede, durante i secoli V e VI, del culto del martire egiziano nell'alto Adriatico.

Esprimo i più sentiti ringraziamenti alla prof. Giulia de' Fogolari, Soprintendente alle Antichità per il Veneto, Friuli e Venezia Giulia, per aver gentilmente favorito questa ricerca; per la cordiale collaborazione alla prof. L. Bertacchi, direttrice del Museo di Aquileia, alla dott. A.M. Chieco-Bianchi, direttrice del Museo di Este, alla dott. R. Ruaro Loseri e alla dott. G. Bravar, rispettivamente direttrice e conservatrice dei Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste, al prof. A. Prosdocimi, direttore del Civico Museo di Padova, al dott. G. Zattera, conservatore del Museo di Torcello, a don E. Peretto, Preside della Pontificia Facoltà Teologica « Marianum » di Roma per la consulenza agiografica, e infine al prof. M. Mirabella Roberti che mi ha chiamato a tenere la presente relazione.

([36]) *Chronicon Altinate*, in: « Origo Civitatum Italie seu Venetiarum », Roma 1933, ediz. curata da R. Cessi, Ed. II, p. 77, 27-28; G. Marchesan, *Problemi di archeologia cristiana nella laguna gradese,* in: « Atti del III congresso nazionale di archeologia cristiana », Trieste 1974, p. 93 ss.

([37]) *Chronicon Altinate*, cit., Ed. III, p. 164, 13-15.

([38]) B. Forlati Tamaro, *Inscriptiones Italiae*, vol. X, Reg. X, Fasc. I, *Pola et Nesactium*, p. 107, n. 214, Roma 1947.

Luisa Bertacchi

IL MOSAICO AQUILEIESE DEL BUON PASTORE « DALL'ABITO SINGOLARE »

Circa venti anni fa gli scavi della Associazione Nazionale per Aquileia riportarono alla luce in part. cat. 598/2 un bel mosaico figurato, sito a 50 cm. sotto il piano di campagna. La zona si trova a circa 200 m. a settentrione della Basilica ed era stata oggetto di scavi archeologici in diversa epoca [1]; la ricchezza dei mosaici ivi rinvenuti, alcuni figurati, la maggioranza soltanto a decorazione geometrica, aveva indotto lo Stato ad acquisire l'area al Demanio Archeologico.

Il mosaico del Buon Pastore, che era sfuggito alle indagini precedenti, venne in luce nel 1957 (fig. 2). Al centro in un medaglione campeggia il Buon Pastore a grandezza quasi naturale, collocato fra una pecora ed una capra; tutt'all'intorno si svolge un fascione di girali vitinei, con foglie e grappoli, in cui si annidano uccelli dagli sfarzosi colori, alcuni certamente solo decorativi, altri, date le dimensioni e le caratteristiche, con probabilità in funzione simbolica; negli angoli sono rappresentate teste di Stagioni, che si ergono da singolari supporti vegetali stilizzati, i quali continuano in tralci resi invece in maniera naturalistica. Questa è la parte centrale del pavimento, che è quadrata e misura circa m. 4,70 di lato; ma essa si inserisce in un ambiente rettangolare, di cui costituisce la parte orientale, mentre la parte occidentale è ornata solo da una decorazione geometrica bianconera di cerchi intrecciati a formare rosette quadripetale. Tutto l'am-

(1) O. Jahn, *Die Einfürung auf antiken Kunstwerke*, in « Denkschr. Wien », XIX (1870), pp. 1-54. G.B. Brusin, *Not. Scavi*, 1927, p. 274 ss. Id., in « AN », I (1930), col. 58 ss. Id., *Not. Scavi*, 1931, p. 129 ss. Id., in « AN », XII (1941), col. 2 ss.

biente rettangolare è bordato da un margine di arcatelle a pelta. Accanto alla parte orientale vi è un altro ambiente stretto e lungo, forse in funzione di portico, con analoga ornamentazione a rosette quadripetale, ma policrome anziché bianco-nere.

Nell'estate del 1961 l'Associazione strappò il mosaico, perché malintenzionati vi avevano fatto dei danni e si temeva che il danneggiamento potesse ripetersi; così si scoperse che il mosaico ricopriva un altro grande pavimento musivo molto danneggiato, al di sotto del quale furono messe in luce ancora quattro stanzette, tutte a mosaico bianco-nero, salvo una pavimentata in cotto.

Nel 1971 la Soprintendenza sistemò il mosaico del Buon Pastore, conservando la sua sovrapposizione alle quattro stanzette originarie. Il mosaico intermedio, dato che si trovava a soli 10 cm. sotto quello del Buon Pastore e dato che era molto malconcio, fu portato in Museo.

Dei due livelli sottostanti il Brusin diede notizia nel Bollettino Aquileia Chiama del dicembre 1961 (2), mentre il pavimento del Buon Pastore era stato oggetto di pubblicazione da parte dello stesso studioso nel Quaderno n. 7 dell'Associazione Nazionale per Aquileia, apparso all'inizio del medesimo anno, col titolo « Due nuovi sacelli cristiani di Aquileia » (3). Il mosaico del Buon Pastore ha suscitato l'interesse di molti studiosi (4), che si sono occupati della sua lettura e della sua interpretazione; ne hanno riconosciuto il restauro antico in relazione alla mano destra, che in origine reggeva la siringa pastorale e

(2) G.B. BRUSIN, *Mosaici a bizzeffe in Aquileia*, in « Aquileia Chiama », VIII (1961), pp. 2-7.

(3) G.B. BRUSIN, *Due nuovi sacelli cristiani di Aquileia*, Padova 1961, pp. 7-28.

(4) P.L. ZOVATTO, *Mosaici paleocristiani delle Venezie*, Udine 1963, pp. 111-116. S. BERTOLI, *La tematica del Buon Pastore da Aquileia a Ravenna*, in « Fel. Rav. », 37 (1963). G.C. MENIS, *I mosaici cristiani di Aquileia*, Udine 1965, pp. 30-33. K. GAMBER, *Domus ecclesiae. Die ältesten Kirchenbauten Aquileias*, Regensburg 1968. S. TAVANO, *Aquileia Cristiana*, Udine 1972, pp. 120-122.

ne hanno orientato la datazione tra la fine del IV e l'inizio del V secolo.

Per me questo Buon Pastore è rimasto sempre un problema aperto, perché ne ho percepito sempre notevoli incongruenze. La testa non è nella giusta posizione rispetto al corpo ed ha, nei confronti di quello, un carattere diverso; nell'abbigliamento, il lembo del mantello che pende davanti e che probabilmente nelle intenzioni di chi lo ha fatto si incrociava con l'altro lembo reso a tono ribassato, è assolutamente inusitato; l'uccello in alto a destra è diversissimo da quelli rappresentati nell'anello esterno e soprattutto non può concordare con la maniera impressionistica stupenda con cui sono resi la pecora lanosa e soprattutto la capra irsuta; inoltre soltanto in due zone del mosaico si riscontra l'uso di tessere in cotto, mentre tutto il resto ne è completamente privo.

A seguito di queste considerazioni, siamo stati indotti a sottoporre il mosaico ad un preciso esame tecnico, allo scopo di trovare una spiegazione delle incongruenze di cui si è parlato.

L'esame tecnico è stato condotto insieme all'espertissimo mosaicista sig. Giuseppe Sambuco ed ha dato risultati sorprendenti. Tutta la parte centrale della figura, da poco al di sopra della cintura in su, compresa la testa e l'uccello che la fiancheggia, è frutto di un restauro antico, diverso da quello già notato della mano destra e precedente ad esso. Appartengono invece alla redazione originaria le parti laterali del busto, le spalle, le braccia ed alcuni particolari interni. Nella parte inferiore, che è quasi tutta originale, appartiene alla stessa prima fase di restauro il piede sinistro, sproporzionato e grossolano, ed il lembo inferiore del mantello, che gli sta accanto; qui il restauro si estende fino alle zampe della capra, ha cancellato gli arbusti e falsato la linea di terra ai piedi del Buon Pastore. Il margine di questi restauri si può seguire in maniera molto precisa, tessera per tessera. La differenza fra le zone originarie e quelle di restauro si avverte essenzialmente nel tipo di tessuto musivo diverso; esso reimpiega in qualche caso, in un contesto tecnico meno corretto, tessere che erano state in opera nel lavoro originario. Que-

sta è la ragione per la quale questo restauro antico è sfuggito finora all'attenzione anche dei più accorti e soltanto l'esperienza di un tecnico come il Sambuco la poteva rilevare.

Quanto alla testa, del lavoro originario avanza l'invito del nimbo da entrambe le parti. Il nimbo era centrato rispetto alla figura, contrariamente a quanto si vede nella redazione attuale. Anche l'uccello esisteva, perché se ne conserva una zampa e la parte estrema della coda in paste vitree.

La cosa più interessante è però l'esame dell'abito originario della figura ed il tentativo della sua restituzione. I capi di vestiario rappresentati — per ora li nominiamo sommariamente — sono quattro: calzoni, tunica manicata, sciarpa e mantello. Diremo subito che il restauro antico ha confuso fra loro e collegato la tunica ed il mantello, perché di analogo colore rosso, rendendo così incomprensibile il gioco della sciarpa bianca fra essi interposta.

Il mantello è di colore rosso scarlatto o cremisi; è appoggiato sulla spalla sinistra (5) — e soltanto su di essa — e scende dietro tutta la persona, terminando in basso con un andamento arrotondato: la terminazione angolata è infatti frutto del restauro antico; sulla spalla convergono le pieghe e l'indumento è fissato da una fibula rotonda, di cui avanza una serie di tessere disposte in circolo, tessere che sono di pasta vitrea, perché evidentemente vogliono indicare una fibula in metallo. L'indumento è una clamide, come ci assicura l'andamento curvilineo della parte inferiore. Non tratteremo qui la storia della clamide, né riferiremo le fasi della sua evoluzione: diremo solo che era un indumento in uso già nella Grecia classica e che continuò ad essere usato fino alla tarda antichità, facendosi sempre più lungo (6). Nel lembo inferiore della nostra clamide si notano due ombreggiature lunghe, che sono l'ombra portata delle gambe;

(5) In genere sulla spalla destra; ma cfr. C. Cecchelli, *Vita di Roma nel Medioevo*, Roma 1952, p. 774.

(6) M.L. Rinaldi, *Il costume romano e i mosaici di Piazza Armerina*, in « RIASA », XIII-XIV (1964-1965), pp. 214 ss., fig. 46.

anche le gambe acquistano rilievo e movimento per una loro ombreggiatura, che tuttavia è contenuta in maniera molto sobria.

La figura riveste calzoni, che si son voluti mettere in relazione con le *anaxirides* persiane, credo a torto, perché quelle sono sempre molto ornate e fornite di pieghe; e neppure mi sembrano da citare le *bracae gallicae*, usate nel Nord e poi tra i militari, perché le *bracae* in genere non sono unite col piede. Calzoni molto semplici ed uniti col piede, come quelli del nostro mosaico, si vedono rappresentati nella pittura murale della tomba di Silistra, l'antica *Durostorum* in Tracia, non lontano dal Mar Nero, tomba scoperta dal Frova nel 1943 (7) e da lui datata all'inizio del IV secolo (altri studiosi ne ritardano la datazione; alcuni la portano alla fine del IV secolo). Vi è rappresentato un servo che reca l'indumento al padrone. La definizione di questo capo di vestiario la ritroviamo in Ammiano Marcellino (8), quando narra i fatti avvenuti in Tracia nel 365 tra Valentiniano I e Procopio; di Procopio dice che era « *indutus a calce in pubem in paedagogiani pueri speciem* », cioè portava un indumento dal tallone al pube, come quello tipico dei paggi (9). La scelta di questo tipo di calzoni, invece delle *fasciae crurales* che caratterizzano quasi sempre il Buon Pastore, ci sembra intesa ad alleggerire la qualificazione della scena come agreste.

La tunica è di colore rosso porpora, ornata di galloni bianchi e neri, resi con tessere poste a contrasto, e punteggiata di paste vitree lucenti. Della tunica si conservano: a) tutta la parte inferiore con due falde sulla parte sinistra della figura; b) la parte sulla spalla destra, ornata verso la scollatura di un gallone verticale; c) l'estremità delle maniche sugli avambracci, ornata di galloni; d) una piccola sezione sull'omero sinistro ed una piccola sezione sul petto presso il lembo della clamide.

(7) A. Frova, *Pittura romana in Bulgaria*, Roma 1943, p. 11. W. Dorigo, *Pittura tardoromana*, Milano 1966, pp. 233 ss.
(8) Amm. Marc., XXVI, 6, 15.
(9) E' frequente questo tipo di calzoni anche nei mosaici di Piazza Armerina.

Sull'origine della tunica ha fatto una ricerca molto puntuale Marisa Rinaldi nel corso di un suo studio sul costume romano ed i mosaici di Piazza Armerina (10). Le più antiche testimonianze sono in Siria fin dall'inizio del II secolo ed in Egitto in epoca pressapoco corrispondente, per cui è difficile definire il luogo di origine di questo indumento. Nei secoli successivi l'uso della tunica si diffonde ampiamente in tutto il mondo romano, per esempio a Piazza Armerina, nell'Africa proconsolare e ad Antiochia, con una documentazione assai ricca. Piace a questo punto citare la testimonianza di Tertulliano (11) nativo di Cartagine, che visse tra il 160 e il 230; egli rinfaccia ai suoi concittadini il malcostume del suo tempo. Tertulliano dice: « Voi avevate un tempo come abito tuniche che erano diverse da quelle di ora, ed erano davvero famose per la cura dei tessuti e l'armonia del colore e la giusta proporzione delle parti (*in fama de subtemini studio et luminis concilio et mensurae temperamento*); non erano tanto abbondanti da scendere fino ai piedi, né così impudiche da non giungere neppure al ginocchio, né corte alle braccia, né strette alle mani, ma (essendo poco pratico distribuire le pieghe con una cintura) cadevano a piombo sul corpo in una quadrata simmetria ». Nella figura che stiamo esaminando, la tunica, a parte la lunghezza e la cintura dettate qui dalla consueta tipologia del Buon Pastore, sembra corrispondere molto bene al canone antico rimpianto da Tertulliano, specie per la vivacità della parte ornamentale, che l'artefice del mosaico ha descritto in maniera molto puntuale.

Sopra la tunica e sotto la clamide la nostra figura è avvolta da una lunga sciarpa bianca, tenuta ferma dalla cintura e da due avvolgimenti intorno alle braccia. La sciarpa prende inizio sul davanti (dove è stata intesa come un grembiule); sale lungo il fianco sinistro fino alla spalla dove passa sotto la clamide; gira dietro la spalla e passa sotto l'ascella sinistra, girando poi sull'o-

(10) M.L. RINALDI, *art. cit.*, pp. 232 ss.

(11) TERTULL., *De pallio*, 1, 1-3 (ed. a cura di S. COSTANZA, Napoli 1968).

mero; passa dietro la schiena e riappare sull'avambraccio destro; gira sotto il gomito e riappare sull'omero destro; da qui scende obliqua verso la cintura (e la disposizione delle tessere ne descrive l'andamento); presso la cintura, dalla quale è fissata, fa un risvolto (e la disposizione delle tessere ne descrive di nuovo l'andamento) e risale verso la spalla sinistra lungo una linea di cui avanzano alcune tessere nere sul margine destro; passata sulla spalla sinistra (sopra all'altro lembo della sciarpa e sotto la clamide) scende sul retro e riappare sul fianco destro, dove finalmente termina con una frangia. Questo strano indumento, che in nessuna figurazione mai appare in una forma così complessa e così singolare, è un pallio in una delle fasi della sua lunga evoluzione (fig. 1).

Il pallio era notoriamente il mantello dei Greci ed anche, a detta di Tertulliano, dei Fenici. Era di lana e di forma quadrata: Tertulliano ([12]) ce lo descrive: « *Pallii extrinsecus habitus et ipse quadrangulus ab utroque laterum regestus et cervicibus circumscriptus in fibulae morsu, humeris acquiesciebat* »; « l'abito esterno, cioè il pallio, anch'esso quadrato (prima aveva parlato della tunica), gettato all'indietro ai due lati e stretto al collo con il morso di una fibbia, posava sulle spalle ». In epoca romana il pallio era molto più ampio, come dice lo stesso Tertulliano: « ... *et pallii* ... *redundantiam tabulata congregatione fulcitis* » « e sorreggete la sovrabbondanza del pallio con una massa di pieghe disposte a mo' di assi ». Ampio e poi contabulato: cioè il pallio subisce la stessa evoluzione della toga; e come la toga contabulata darà origine a quei complicatissimi fascioni intrecciati che si vedono rappresentati sui tardi dittici, così il pallio si ridurrà ad una specie di sciarpa stilizzata, che passerà poi nell'uso cristiano liturgico.

Quanto alla funzione del pallio, anche in questo caso ci ragguaglia Tertulliano: dice che il pallio rivestiva i maestri, i matematici, i retori, i sofisti, i medici, i poeti, i musicisti « *omnis liberalitas studiorum quattuor meis angulis tegitur* » « tutte le

([12]) TERTULL., *op. cit.*, 1, 5.

arti liberali sono coperte dai miei quattro angoli » e conclude: « *gaude pallium et exulta! Melior iam te philosophia dignata est ex quo christianum vestire coepisti* » « la miglior filosofia è stata ritenuta degna di te, dacché hai cominciato a vestire il cristiano ».

La tradizione vuole che il pallio in funzione liturgica sia stato proprio della chiesa di Alessandria, già alla fine del I secolo; ma la notizia è di età vandalica ([13]). Certamente il pallio liturgico era in uso a Roma nella prima metà del IV secolo, perché il *Liber Pontificalis* ([14]) informa che papa Marco (a. 336-337) lo concesse al vescovo di Ostia. Soltanto però per il VI secolo si hanno notizie della concessione del pallio con una certa frequenza: ai vescovi di Arles, di Taormina, di Ravenna, di Milano, di Salona, di Corinto, di Nicopolis, di Ocrida, di Siviglia, di Messina, di Palermo, di Siracusa e di Autun ([15]). Non pare però che vescovi di Aquileia abbiano avuto il pallio in questi primi secoli, perché Aquileia aveva una posizione di indipendenza da Roma, mentre l'istituto del pallio tendeva a creare una sorta di sudditanza dalla sede romana. E' ben vero che padre Lemarié, nella sua ricerca sulla iconografia di Cromazio ha mostrato più di una volta questo vescovo rappresentato col pallio ([16]); ma le miniature dei codici che conservano questo particolare sono di epoca tarda e quindi non necessariamente ci rispecchiano una esatta situazione storica.

La concessione del pallio agli arcivescovi da parte dei pontefici avviene costantemente da quando papa Giovanni VIII, nel Sinodo di Ravenna dell'anno 877 pose la concessione del pallio come *conditio sine qua non* per l'esercizio della giurisdizione arcivescovile: « *Quisquis metropolitanus, intra tres menses*

([13]) LIBERATUS DE CARTAGINE, *Breviarium*, C, 20; P.L., LXVIII, col. 1036.

([14]) *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, T. I, pp. 81 e 202.

([15]) H. LECLERCQ, *Dictionn.* s.v. *Pallium.*

([16]) J. LEMARIÉ, *L'iconographie de Saint Chromace d'Aquilée*, in « AN », XL (1969), col. 81 ss.

consacrationis suae, ad fidem suam exponendam palliumque suscipiendum, ab Apostolica sede non miserit, commissa sibi careat dignitate, ita ut tamdiu episcopali illi sedi cedat, omnique consecrandi licentia careat, quamdiu in exponenda fide et in expetendo pallio priscum morem contempserit » ([17]). Ancor oggi il Pontefice consegna o manda agli Arcivescovi il pallio dopo la loro consacrazione, su espressa loro richiesta.

Il pallio liturgico attuale è di forma chiusa e in questo aspetto è documentato dall'arte figurativa in Occidente almeno dal 1000 in poi. Nella chiesa greca ortodossa il pallio, col nome di *omophorion* ([18]) (fig. 4), conserva a tutt'oggi la forma di sciarpa avvolta, che aveva anche in Occidente nei tempi più antichi, come è documentato nel VI secolo dai mosaici ravennati di S. Vitale e di S. Apollinare in Classe ([19]) (fig. 3-5) e dai mosaici romani del Battistero Lateranense, di S. Agnese e di S. Marco ([20]) e nell'VIII secolo dagli affreschi romani della Cripta di Lucina nel Cimitero di Callisto ([21]). Dubbi rimangono, secondo me, i due esempi del papiro alessandrino citato a questo proposito dal Kaufmann ([22]) e dell'avorio di Treviri ([23]).

Il pallio che avvolge la figura che stiamo esaminando mi pare che sia molto importante, perché documenta per la prima volta la fase che ancora mancava, e che era stata postulata dagli studiosi, nella evoluzione storica tra il pallio antico e quello moderno; il pallio che vediamo rappresentato ha ancora la con-

([17]) MANSI, *Concil*, vol. XVII, 337.

([18]) Il termine è attestato dalle fonti bizantine, con relativa frequenza, a partire dal V secolo.

([19]) *Ravenna felix*, Ravenna 1969, pp. 15, 42, 43-45.

([20]) H. LECLERCQ, *Dictionn.* s.v. *Pallium*, figg. 9527-9529.

([21]) R. FARIOLI, *Pitture di epoca tarda nelle catacombe romane*, Ravenna 1963, figg. 14-15.

([22]) C.M. KAUFMANN, *Handbuch der christliche Archäologie*, Paderborn 1913, p. 464, fig. 177.

([23]) W.F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten der spätantike und der früben Mittelalters*, Mainz 1952, tavv. 38-39, fig. 143. W. REUSCH, *Früchristliche Zeugnisse*, Trier 1965, figg. 113-114, p. 220.

cretezza dell'indumento, ma ha già una funzione decisamente simbolica. Inoltre è il pallio di un Buon Pastore e non il pallio episcopale. Mai tra le innumerevoli rappresentazioni del Buon Pastore la figura porta un indumento simile a quello che vediamo nel nostro caso; però il mantello nelle figurazioni del Buon Pastore è stato spesso interpretato come un pallio.

Riteniamo non possa trattarsi di un pallio nei casi in cui è rappresentata la pecora sulle spalle del Buon Pastore, perché la presenza della pecora è incompatibile con il pallio. Il pallio infatti ha un suo preciso significato e sta in sostituzione e simbolo della pecora. Isidoro di Pelusio ([24]) dice che il pallio del vescovo, che è di lana e non di lino, designa la pelle della pecorella smarrita che il Signore cercò; e trovatala, la riportò sulle spalle. Isidoro di Pelusio scrive in greco ed usa, per indicare il pallio, il termine ὠμοφόριον (ὦμος: spalla, omero; e φορέω : porto, frequentativo di φέρω) cioè « ciò che si porta sulle spalle ». L'omoforion è, come abbiamo già detto, il corrispondente bizantino del pallio latino nella sua forma aperta.

L'affermazione di Isidoro di Pelusio, che il pallio sia il simbolo della pecorella, non è stata tenuta dagli studiosi ([25]) nella debita considerazione; ma io credo che il pelusiota abbia ragione per due considerazioni, una in ordine alla tradizione, l'altra desunta dalle fonti letterarie.

L'odierno pallio d'uso ecclesiastico è di lana, e per di più di lana di pecora; i pallii degli Arcivescovi ancora oggi sono confezionati ([26]) servendosi della lana di due agnelli, benedetti ogni

([24]) ISID., *Epist.*, I, 136; P.G. 78, 271.

([25]) Hanno accolto invece l'affermazione di Isidoro di Pelusio: C.M. KAUFMANN, *op. cit.*, p. 544. J. WILPERT, *Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten*, Koln 1898, pp. 9, 20, 41, 47. J.A. MARTIGNY, *Etude archéologique sur l'agneau et le bon Pasteur*, in « Annales de l'Academie de Mâcon », V (1860) p. 104. M. RIGHETTI, *Manuale di Storia Liturgica*, I, Milano 1950, p. 529. C. CECCHELLI, *op. cit.*, p. 638.

([26]) Dalle monache di Torre di Specchi presso Roma.

anno nella festività di S. Agnese (21 gennaio) presso la basilica romana di S. Agnese fuori le mura (fig. 6).

La testimonianza delle fonti letterarie ci pare ancora più importante. Nel *Pastor* di Erma ([27]), sia l'angelo della penitenza ([28]), che l'angelo della punizione ([29]), entrambi emanazione del Cristo, compaiono in aspetto di pastore « avvolti da una pelle di capra bianca » περικείμενον δέρμα αἴγειον λευκόν. La precisazione ripetuta del colore bianco della pelle di capra ci sembra significativa nei riguardi del futuro pallio ecclesiastico, che è sempre bianco. Cromazio ([30]) quando parla del Buon Pastore dice « *Licet et Salvator noster pastor dicatur, nuncupatur tamen ovis vel agnus... Sancti patriarchae et prophetae, merito innocentiae, oves vel arietes nuncupantur. De ipsis enim scriptum legimus: induti sunt arietes ovium...* ». « Benché il nostro Salvatore sia detto pastore, è detto tuttavia anche pecora o agnello. I santi patriarchi e i profeti, a cagione della loro innocenza, sono detti pecore oppure arieti. Di essi infatti leggiamo nelle scritture: essi sono rivestiti (letteralmente) degli arieti delle pecore » ([31]). Quest'ultima frase « *induti sunt arietes ovium* », che Cromazio trae dal Salmo 64, mi pare degna di attenzione: ritengo infatti che il suo significato nel passo di Cromazio ed anche nel Salmo 64 sia da intendersi in senso traslato, cioè:

([27]) Questa fonte, che è della metà del II secolo, è nota anche a Cromazio; cfr. J. Lemarié, *Chromace d'Aquilée, Sermons, II*, Lyon 1969, *Sermo* XXIX, 4. (in seguito citato: Chromat. I o II).

([28]) *Vis.* V, 1.

([29]) *Sim.* VI, 2, 5.

([30]) Chromat. II, *Sermo* XXIII, 3.

([31]) Non concordiamo infatti con la versione del Lemarié: « *Les béliers des brebis ont leur toison* ». Il verbo *induere* infatti non si costruisce nemmeno al passivo con il genitivo; il soggetto di « *induti* » è « *Sancti Patriarchae et prophetae* »; *arietes* è accusativo di relazione, come « *exuvias indutus Achilli* » (Verg.); l'espressione « *arietes ovium* » è da confrontarsi e inquadrarsi con espressioni analoghe usate da Cromazio nello stesso Sermone: « *de primo partu ovium suarum* » (6 e 59); « *de fructibus ovium* » (41); « *pinguamina ovium* » (7 e 44).

« hanno assunto il ruolo di capi del gregge »; ma la concretezza dell'immagine è di tale evidenza, che può aver ingenerato un fatto figurativo. Quanto ai Santi Patriarchi e ai Profeti, di cui parla Cromazio, forse non sono da identificarsi solo con i personaggi biblici; forse si deve pensare anche ai vescovi-patriarchi, già riconosciuti dal canone 6 del Concilio di Nicea (anno 325) per Alessandria ed Antiochia o dal Concilio di Costantinopoli (anno 381) per Costantinopoli; e ai profeti carismatici, cioè quelli che,possedendo la *gratia gratis data*, affiancarono la chiesa nascente e scomparvero con la sua organizzazione gerarchica; in questo caso nello scritto di Cromazio si potrebbe cogliere anche un'eco della tradizione del pallio e una conferma indiretta che il pallio non era concesso allora ai vescovi aquileiesi. Comunque a nostro avviso il passo di Cromazio che assimila il Cristo al Buon Pastore e alla pecora ed i patriarchi e i profeti alle pecore e che li dice « rivestiti degli arieti delle pecore » accredita la affermazione di Isidoro di Pelusio, solo di pochi decenni posteriore a Cromazio, che il pallio sia il simbolo della pecora.

Ritornando al Buon Pastore del mosaico aquileiese, esso è dunque la rappresentazione del Cristo. Troviamo, sempre in Cromazio ([32]), un passo molto importante per l'identificazione degli abiti della nostra figura e per il loro significato simbolico. Si tratta del Sermone della Passione; ma Cromazio allarga il discorso ad una visione più generalizzata e presenta il Cristo più come trionfatore, che come vittima ([33]). Cromazio dunque dice che il Cristo « *tunicam namque purpuream ut rex induitur; chlamydem vero coccineam ut martyrum princeps, quia sacro sanguine suo velut coccus refulget* » e cioè: « indossa la tunica purpurea infatti in quanto re; la clamide del colore del cocco ([34]) in quanto principe dei martiri, perchè egli splende per il suo sacro sangue come il cocco prezioso ». L'identità degli indumenti e dei colori

([32]) Chromat. II, *Sermo* XIX, 1-2; cfr. anche *Sermo* XXIII, 3.
([33]) J. Lemarié, *op. cit.*, I, 1968, pp. 20-21, nota 3.
([34]) Il cocco è la bacca del leccio, adoperata per tingere in scarlatto o cremisi.

di essi nel mosaico aquileiese e nella descrizione fatta da Cromazio a proposito del Cristo, ci assicura che nel nostro mosaico sia da riconoscere il Salvatore.

Se la coincidenza degli abiti e del loro colore è molto significativa per affermare che la figura del Cristo del mosaico in esame era attuale all'età di Cromazio, ci sono degli attributi del nostro Buon Pastore che ricevono dall'esame dello stesso Sermone di Cromazio un arricchimento di significazione; si tratta di attributi che sono comuni a molte altre figurazioni analoghe, cioè la siringa pastorale ed il *pedum*.

Gregorio di Nazianzo ([35]), vescovo tra il 374 ed il 389 e quindi contemporaneo a Cromazio, richiama anch'egli l'attenzione sulla funzione di questi due oggetti: dice che il pastore, per condurre il gregge, qualche volta si serve del bastone, il più delle volte della siringa. Quest'ultima non serve dunque al diletto del pastore, ma è strumento di persuasione, così come il *pedum* è strumento di costrizione.

Nel mosaico in esame la siringa pastorale fatta di canna, pensiamo che sia equivalente alla *arundo* del testo di Cromazio ([36]); di quest'ultima egli dà due interpretazioni: per la prima riporta quello che dice David (salmo 44, 2) a proposito del Cristo: « *Lingua mea calamus scribae velociter scribentis* », e Cromazio commenta che il *calamus* serve al Cristo per scrivere « *legem suam litteris divinis* »; per la seconda, intendendo la canna in senso proprio, cioè vuota e senza midollo, la identifica con i Gentili: « *ergo arundo, id est populus gentium, in dextera Domini collocatur, quia a sinistris iam habebatur populus Judaeorum, qui persequebatur Christum* ». La persecuzione del Cristo da parte dei Giudei appare anche in un altro passo in cui Cromazio confronta le vicende di Elia con quelle del Cristo: « *In Elia... typus Domini ostendebatur, qui persecutionem profanae mulieris Synagogae sustinuit* ([37]). A proposito dei Giudei, Cro-

([35]) *Orat.* I, 28, 43.
([36]) CHROMAT. II, *Sermo* XIX, 4.
([37]) CHROMAT. II, *Sermo* XXV, 4.

mazio insiste [38] sul loro attaccamento alla legge: « *Currunt Judaei per legem* »; « *Quid enim prodest Judaeis currere per observationem legis?* »; « *synagogam cum filiis suis in nido legis constitutam* ». Pensiamo che forse alla siringa ed al *pedum* si può dare l'interpretazione di « verbo » e « legge »: il Verbo nuovo e la legge antica, simboleggiata nel bastone, indice di potenza [39]. Nell'iconografia cristiana è frequente il caso del Cristo rappresentato nell'atto di levare la mano destra con le due dita stese ad indicare la richiesta della parola, mentre la mano sinistra tiene il libro della legge; per esempio, nel mosaico di S. Pudenziana, il Cristo è in questo atteggiamento, e vediamo alla sua destra Paolo, l'apostolo dei Gentili e alla sua sinistra Pietro, mentre dietro ad essi le due donne rappresentano la Chiesa e la Sinagoga.

Volendo ora esprimere un giudizio sull'orientamento cronologico da dare alla prima redazione del nostro Buon Pastore - Cristo, a seguito di tutti gli elementi fin qui raccolti, ci sono da fare quattro considerazioni, una di ordine tecnico, una di ordine figurativo, una in relazione alla interpretazione ed una di carattere artistico. Per quanto riguarda la tecnica, il tessuto del mosaico è così compatto e sentito, senza l'uso di tessere in cotto, che permetterebbe di risalire all'inizio del secolo IV. Gli elementi figurativo-antiquari presi in esame, consigliano un orientamento cronologico piuttosto alto; c'è ancora da aggiungere che l'ornamentazione della estremità del pallio mediante *segmenta* ad orbicoli è influenzata da analoga decorazione sulle tuniche ed ha un carattere molto primitivo. In mancanza di altri testi, abbiamo potuto constatare che l'interpretazione della figura è attuale

(38) CHROMAT. II, *Sermo* XXVIII, 1; XXVIII, 2; CHROMAT. I, *Sermo* I, 2.

(39) Il *pedum* nel mosaico in esame è portato in maniera certamente simbolica e non realistica. Che il bastone sia indice di potenza, non sembra argomento da dimostrare: basti pensare allo scettro dei regnanti, alla bacchetta dei maestri, a Mosè che con una batte la rupe per farne scaturire l'acqua, a Cristo che nello stesso modo risuscita Lazzaro, ecc.

all'età di Cromazio; ma in genere le idee e i fatti figurativi sono precedenti alla loro codificazione. Se rivolgiamo il nostro sguardo ai valori artistici, l'equilibrio della figura, in quanto ricomposta, l'eccellenza del disegno e la modulazione delle tinte, ci riportano ad un momento non certo più tardo delle teodoriane; la stessa impressione danno i due animali che affiancano il Buon Pastore, cioè la pecora e la capra, che in Aquileia possono essere confrontati soltanto con figurazioni animalesche della parte migliore della Cripta degli Scavi (teodoriana nord). L'esame fatto per il medaglione centrale andrà allargato anche al resto del mosaico, cioè all'anello esterno con girali di vite ed uccelli, nonchè alle figure delle stagioni; anche in questo esame si dovrà cominciare con lo sceverare i restauri antichi. Questa indagine porterà, con ogni probabilità, alle stesse conclusioni: per esempio un uccello del fascione esterno è identico alle pernici rappresentate nell'aula teodoriana nord.

* * *

Del restauro antico, che il mosaico ha subito, si possono considerare tre elementi figurativi, che dal punto di vista iconografico consentono di apprezzare il notevole divario di tempo tra l'opera originale ed il suo ripristino.

La testa è abbastanza curata, ma secondo noi ha la forma allungata, che sarà propria delle teste longobarde; essa è poi caratterizzata dalla discriminatura centrale dei capelli, che è decisamente anticlassica. Confronti bisogna cercarne fra le teste effigiate sulle croci in lamina d'oro del Museo di Cividale, o sulla capsella argentea del Museo di Trento, proveniente da Piè di Castello (40) (fig. 7), oppure in ambito monetale.

La clamide è stata trasformata in un mantellone a lembi incrociati, che è anch'esso decisamente anticlassico. Non si possono presentare confronti per questo indumento; si può solo dire che probabilmente l'artista che ha scolpito il Cristo sull'altare

(40) N. Rasmo, *S. Apollinare e le origini romane di Trento*, Trento 1966, fig. a pag. 18.

di Rachtis a Cividale, ha rappresentato un mantello abbastanza simile, se ci si attiene all'analisi fattane dal Mutinelli ([41]). La clamide inoltre è stata fornita nella parte inferiore, e solo da un lato, di un lembo appuntito: ciò dimostra che al momento del restauro, le vesti classiche erano ormai dimenticate. La stessa osservazione si deve fare considerando che il restauratore antico non solo non ha più riconosciuto il pallio (che poteva essere una cosa un po' particolare), ma ha fuso insieme, come abbiamo detto all'inizio, la clamide con la tunica.

L'uccello — che esisteva anche prima, ma che è stato completamente rifatto, tranne una zampa e la coda — si può avvicinare a quelli rappresentati a mosaico nel pavimento del Duomo di Grado e delle sue pertinenze.

Riteniamo che questo restauro possa essere stato eseguito alla fine del secolo VI, dopo l'invasione Longobarda, che probabilmente aveva determinato i guasti del mosaico.

* * *

Il secondo restauro del pavimento musivo, ha interessato la parte destra del nimbo, che già era stato rifatto nel primo restauro; ha interessato inoltre la mano destra privandola della siringa, ed atteggiandola alla richiesta della parola. Questo restauro va riferito ad un'epoca in cui la figura del Buon Pastore non era più intesa nel suo significato; e ciò sarà avvenuto in un momento imprecisato dell'alto medioevo. La figurazione del Buon Pastore infatti ha una strana storia: dopo la straordinaria fioritura di centinaia e centinaia di esemplari in età paleocristiana, soprattutto in Occidente, scompare del tutto; ed in seguito la si trova a mala pena in qualche bassorilievo medievale, o nelle miniature di qualche tardo codice ([42]).

([41]) C. Mutinelli, *Documenti di vesti altomedievali longobarde nell'ara di Ratchis*, Udine 1965, fig. 1.

([42]) A. Grabar, *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen âge*, Paris 1968, III, Tavv. 52 a, 109 b, 150 a. H. Leclercq, *Dictionn.* s.v. *Pasteur*, figg. 9938 e 9939.

Sergio Tavano

LE CATTEDRE DI GRADO E LE CULTURE ARTISTICHE DEL MEDITERRANEO ORIENTALE

1 - Aquileia e Grado

C'è un momento nella storia di Grado, sul finire del secolo sesto, in cui la forza delle tradizioni aquileiesi, vivissime e sentitissime, esalta i profughi di Aquileia, residenti allora appunto a Grado, in un'audace e nobile sfida, quasi tra pari, contro Roma e contro Costantinopoli; e ciò dà alla sede, che si credeva provvisoria, di Grado, il significato d'una bandiera in nome di Aquileia, in difesa dei presupposti dogmatici e della propria fede tradizionale, che era saldamente ancorata nell'adesione convinta ai deliberati del concilio di Calcedonia ([1]).

La lotta si era accesa come reazione immediata della maggioranza delle chiese occidentali alle decisioni del concilio costantinopolitano del 553 ed era maturata nel sinodo aquileiese del 557, che aveva suscitato l'immediata e comprensibile condanna da parte del papa Pelagio, che non aveva esitato a denunciare i possibili punti deboli delle argomentazioni aquileiesi e le eventuari colpe dei singoli ([2]); non era però entrato nel merito della controversia, preferendo affidarsi a questioni di principio o a respingere ironicamente l'autodefinizione di cattolici pronunciata

([1]) La bibliografia in proposito è molto nutrita. Per quel che riguarda Grado, dopo quanto ne hanno scritto il Paschini e il Cessi, vedi ora dello scrivente, *Grado. Guida storica e artistica*, Udine 1976, a cui si rimanda per un quadro storico preliminare.

([2]) Ne risentì il contraccolpo, per esempio, Eufrasio di Parenzo: S. Tavano, *Mosaici parietali in Istria,* in *Mosaici in Aquileia e nell'alto Adriatico*, « AAAd », Udine 1975, p. 252 e ss.; G. Cuscito, D. Galli, *Parenzo*, Padova 1976, p. 58 e ss.

dagli aquileiesi, in antitesi alla posizione romana, denunciata come scismatica.

E' in questo momento che acquista connotati definiti la tradizione di san Marco fondatore della chiesa d'Aquileia: dovevano esserci certamente premesse leggendarie o fors'anche liturgiche per una simile affermazione. Le possiamo intuire (3) ma non le conosciamo. Papa Pelagio, tra il 558 e il 560, sfidò il vescovo aquileiese Paolo a produrre documenti autentici che sostenessero la sua affermazione: non conosciamo l'eventuale risposta del vescovo aquileiese (come non conosciamo, purtroppo, la lettera in cui si pronunciavano giudizi in merito da parte del concilio aquileiese del 557) e perciò non possiamo dire se già allora esistessero o non esistessero tradizioni su un'origine apostolica della chiesa d'Aquileia.

Se tali tradizioni non esistevano, o se avevano contorni incerti (ma appunto perciò forse meglio utilizzabili, in buona o in cattiva fede), l'occasione per comporre circostanziatamente un qualche raccolto era la più favorevole. Non se ne sarebbe presentata mai un'altra che trovasse unite le genti e le chiese d'Aquileia. Dopo l'occupazione longobarda del 568 o, più ancora, dopo la frattura d'ordine ecclesiastico all'interno della diocesi aquileiese (attorno al 606 e nel 628) una tradizione marciana gradese sarebbe stata sostanzialmente diversa da una d'iniziativa aquileiese, che si fosse formata indipendentemente dall'iniziativa gradese o per reazione ad un'eventuale azione autonomistica di Grado. Le due versioni non avrebbero potuto combaciare.

Se ne vedranno le conseguenze all'inizio del secolo nono, quando si acuì la tensione tra Aquileia e Grado e nel gioco abbozzato da Venezia anche a danno di Grado. Fino al sinodo di Mantova dell'827 le due autorità patriarcali, la gradese e l'aquileiese, erano ormai praticamente equivalenti già dall'inizio del secolo ottavo, fin da quando, cioè, anche la chiesa della terraferma ebbe rinunciato allo scisma e i papi, tergiversando, ave-

(3) S. Tavano, *Il culto di san Marco a Grado*, in *Scritti storici in memoria di P.L. Zovatto*, Milano 1971, p. 201 e ss.

vano deciso di concedere ad ambedue i patriarchi il pallio, segno dell'autorità metropolitica.

La costruzione di quella leggenda ha dunque moventi antiromani, in vista di una legittima proclamazione dell'autocefalia da parte della chiesa aquileiese. Forse non premeva tanto opporsi a Roma, intesa quale autorità principale in ambito ecclesiastico, quanto trovare giustificazioni storiche o legali per proclamare l'origine apostolica e quindi l'autocefalia della chiesa d'Aquileia.

E' certamente molto sintomatico, nel racconto di Paolo Diacono (4), l'accostamento dell'episodio o della tradizione aquileiese a ciò che avvenne in altre chiese che, pure attorno al secolo sesto, assunsero atteggiamenti polemici o ribelli verso Roma. Qualcosa di molto simile a quel che fece la chiesa d'Aquileia attorno al nome di san Marco ed a quello di sant'Ermagora, il protovescovo aquileiese consacrato da san Marco, fu fatto dalla chiesa di Ravenna, probabilmente nella prima metà del secolo sesto, costruendo un racconto analogo attorno alla figura mitica di sant'Apollinare, nonostante un'analoga opposizione o resistenza del papa e nonostante la sua sfida a comprovare simili affermazioni.

Racconta infatti Paolo Diacono nella storia dei vescovi di Metz, redatta nel nono decennio del secolo ottavo, che san Pietro mandò Apollinare a Ravenna, Leucio a Brindisi e Anatolio a Milano e quindi aggiunge: *Marcum vero, qui praecipuus eius discipulus habebatur, Aquileiam destinavit: quibus cum Hermagoram, suum comitem, Marcus praefecisset, ad beatum Petrum reversus ad eo nihilo minus Alexandriam missus est* (5).

Negli stessi anni Paolino d'Aquileia ricorda che:

Marcus beatus doctor evangelicus...
a beato Petro missus adiit
aquileiensem dudum famosissimam urbem (6).

(4) V. le considerazioni in proposito nello studio appena citato.
(5) M.G.H., *Script.*, II, 261.
(6) M.G.H., *Poetae lat. aevi carol.*, I, 120.

Vari indizi fanno pensare ad una fonte comune, del tutto spiegabile, per i due dotti forogiuliesi. Tracce d'una venerazione marciana tanto ad Aquileia quanto a Grado sul finire del secolo ottavo e agli inizi del nono sono ben riconosciute e cariche di significati (7).

Era dunque ormai una tradizione unanime ed unanimemente accettata, come ben prova l'affermazione del delegato gradese al sinodo di Mantova, convocato nell'827 proprio per dirimere le questioni della supremazia o della legittimità d'una delle due sedi. Proprio il delegato gradese, che avrebbe avuto tutto l'interesse a favorire Grado in antitesi rispetto ad Aquileia, disse: *Negare non possum et omnes sciunt Aquileiam civitatem primam et metropolim esse et a beato Marco et Hermagora in Christi fide fundatam* (8).

La tradizione marciana è dunque anzitutto aquileiese, legata al nome di Aquileia prima che alla sede di Grado, anche se Grado, per circostanze storiche più favorevoli può esibire testimonianze più esplicite e numerose di Aquileia. Ma è anche certo che i documenti relativi alla venerazione marciana nell'alto Adriatico sono anteriori alla *translatio* del corpo di san Marco a Venezia, asseritamente avvenuto nell'828. Se per qualche documento si può ipercriticamente sospettare che sia intervenuta una qualche correzione dopo l'arrivo di san Marco a Venezia, per altri, come per il testamento di Fortunato (attorno all'820), antiveneziano, o per la lettera del patriarca aquileiese Venerio dell'825-826, o per gli Atti del concilio di Mantova (9), non c'è possibilità alcuna d'una simile correzione anacronistica e interessata.

(7) P. PASCHINI, *Storia del Friuli*, I, Udine 1934, p. 27; R. CESSI, *Venezia ducale*, I, Venezia 1963. Si ricordi l'importanza dell'epigrafe che si trova a Grado relativa al patriarca usurpatore, Giovanni *iunior*, che nell'807 abbellisce la cappella di san Marco: S. TAVANO, *Il culto...*, cit., pp. 206-208, fig. 1.

(8) *Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al mille* (R. CESSI), Padova 1941, pp. 89-90.

(9) *Documenti...*, cit., pp. 75-76, 80.

Si deve perciò ormai ammettere che il culto gradese a san Marco era affermato e diramato ben prima che si compisse la translazione veneziana: lo prova del resto il fatto che non si accenna mai a Grado alla presenza di reliquie dell'Evangelista, cosa che sarebbe stata fatta senz'altro se si fosse voluto attribuire a Grado un culto marciano per effetto della venerazione veneziana. E' anzi la traslazione veneziana che occorre a Venezia per svincolarsi d'una forma di subordinazione a Grado e anzitutto ad Aquileia ([10]).

2 - Grado e San Marco

Quando il patriarcato d'Aquileia si spezzò, nel 606 o 607, il patriarca aquileiese Giovanni, che riprese possesso dell'antica sede di Aquileia, riportò dunque nell'antica e ancora unica metropoli anche un culto a san Marco, che a Grado aveva avuto modo di radicarsi e precisarsi ulteriormente nella ricordata polemica con Roma, la quale aveva assunto caratteri particolari ed esasperati da moventi politici dopo l'arrivo dei Longobardi nel 568.

La precarietà della situazione viene allora spregiudicatamente e fiduciosamente superata grazie alla forza che instillava nei vescovi la consapevolezza delle proprie alte tradizioni che si identificavano con Aquileia. E' il momento dominato dall'energico e fiero Elia (571-587), che rivendica il titolo di patriarca, in base alle asserite origini apostoliche della chiesa d'Aquileia.

E' il momento più glorioso di tutta la storia di Grado e sono gli ultimi splendori dell'antica Aquileia, d'un'Aquileia non ancora trasferita nel mito.

La stessa nuova o rinnovata cattedrale, consacrata solennissimamente il 3 novembre 579, viene dedicata alla santa martire di Calcedonia, Eufemia, simbolo della tradizione cattolica in sé e dell'ortodossia aquileiese in particolare. Attorno al pa-

([10]) S. Tavano, *Il culto...*, cit., pp. 205-206.

triarca di Aquileia, sia pure gradese per circostanze transitorie, si stringono i vescovi di parte romano-bizantina come anche quelli rimasti nelle terre occupate dai Longobardi e sottoscrivono il documento che esprime l'adesione all'unità spirituale e dottrinale imperniata sulle tradizioni liturgiche e dottrinali di Aquileia.

Il papa Pelagio II, visti inutili gli ammonimenti scritti, decide di ricorrere al braccio secolare dell'esarca Smaragdo. Elia oppone ferma resistenza e si appella all'imperatore Maurizio e con lui i vescovi aderenti allo scisma, detto dei « tre capitoli ». L'accusa dei vescovi contro Smaragdo non può essere giudicata infondata: ce ne giunge notizia da una fonte gradese (e non poteva non esserlo, come non poteva non essere, per ciò stesso, « scismatica »). Ma vi si fa riferimento ad una lettera a Maurizio, che era certamente consultabile nell'archivio di Costantinopoli; sarebbe stata quindi denunciabile troppo facilmente l'infondatezza dell'accusa; si fa cenno anche alla risposta dello stesso imperatore (altrettanto facilmente consultabile nel protocollo imperiale) che ingiunge a Smaragdo di non molestare gli scismatici ([11]), in vista d'un loro ritorno alla fedeltà all'impero e soprattutto in vista dell'ideale (o legale) fedeltà dei vescovi provvisoriamente sudditi dei Longobardi.

Il desiderio di veder trionfare l'autorità del papa non deve ora far vedere tutto il male e tutte le colpe negli « scismatici », i quali ebbero certamente delle colpe e incorsero in alcune ingenuità, irrigidendosi sulle loro posizioni, ma queste erano fondate su presupposti dogmatici e storici certamente più degni di rispetto dei compromessi a cui forse *pro bono pacis* furono indotti i papi Vigilio e Pelagio I.

Gregorio Magno si impegnò molto lodevolmente per la ricomposizione dell'unità ma lo fece con spirito d'autorità e senza molto riguardo per chi combatteva per le tradizioni ortodosse di tutta la chiesa, anche di quella romana, e quindi ne salvava l'onore.

([11]) P. PASCHINI, *Storia...*, cit., p. 95.

Queste vicende interessano qui non tanto per un'opportuna ricostruzione dello sfondo storico che ci interessa quanto per capire l'atteggiamento assunto a Roma come a Costantinopoli nei riguardi di Grado e del suo animoso patriarca.

Alla lunga infatti le cose si svolsero secondo le intenzioni del papa e dell'imperatore. Ciò avvenne tra il 606 e il 607, quando, alla morte del patriarca Severo, succeduto a Elia, il nuovo eletto, Candidiano, si riconcilia con Roma e con l'autorità esarcale. Come già ricordato, in coincidenza con quest'abiura allo scisma il partito oltranzista, che elegge patriarca l'abate Giovanni, dà inizio alla serie di vescovi aquileiesi in Aquileia, con l'esplicito appoggio del re Agilulfo e del duca Gisulfo.

La dolorosa frattura non fu più sanata, nemmeno dopo che nel 699 gli Aquileiesi posero fine anche da parte loro allo scisma. Il gioco politico si fa più scoperto e intricato e i patriarchi ne divengono i primi strumenti: dapprima s'inseriscono forze d'ambito ristretto ma poi, col passare dei decenni, specula su quest'opposto schieramento ogni potenza politica che voglia esercitare la sua autorità nell'alto Adriatico: Venezia, l'impero carolingio e quello germanico.

Si iniziarono anche così quelle incursioni rapinose che, partendo da Aquileia, colpivano Grado e miravano a togliere a quella sede patriarcale ogni legittimità e tangibilmente i pegni dell'antica chiesa aquileiese e cioè il tesoro, di cui la chiesa gradese era depositaria fin dal 568 quando, come riferiscono varie fonti, il vescovo Paolo portò con sé *omnem suae thesaurum ecclesiae* ([12]).

3 - I doni di Eraclio

Tanto il papa quanto l'imperatore avevano tutto l'interesse a sostenere la sede e l'autorità del patriarca di Grado contro quello d'Aquileia e a privilegiarle in ogni modo. Un'occasione

([12]) Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, II, 10.

eloquente si verifica tra il 627 e il 628, quando il patriarca eletto a Grado, Fortunato, riaccostandosi alle non dimenticate tesi scismatiche ancora sostenute ad Aquileia, rinnega la comunione con Roma e la sottommissione a Bisanzio e fugge col tesoro della chiesa gradese dapprima ad Aquileia e quindi a Cormons. Il papa Onorio dimostra tutto il suo interesse alla sede di Grado inviando, contro ogni consuetudine, un suo chierico, Primigenio, a Grado per imporlo come patriarca e gli conferisce il pallio, col quale gli riconosce l'autorità sulle diocesi sottomesse alla chiesa d'Aquileia al di qua e al di là del confine con i Longobardi ([13]).

Anche a questo punto i calcoli politici hanno importanza decisiva: l'azione del papa Onorio e dell'imperatore Eraclio si direbbe coordinata con accordi preventivi. O si tratta d'interessi coincidenti.

Il papa, dimentico dell'accanita resistenza di Pelagio I, è disposto a riconoscere al patriarca d'Aquileia, in quanto residente a Grado, il titolo patriarcale. Per converso, rimprovera Fortunato, scismatico e profugo ad Aquileia, di aver abbandonato l'impero (osservazione che non dovrebb'essere di sua competenza) ed auspica che la giustizia venga fatta trionfare per opera del cristianissimo imperatore; ma non esita a sperare che venga in qualche modo in aiuto anche il re longobardo, al quale dipinge a fosche tinte la figura di Fortunato ([14]).

Da parte sua l'imperatore assicura tutto il suo appoggio a Grado e alla sua chiesa, che egli concepisce come utile avamposto contro il regno longobardo, in vista della sempre auspicata restaurazione imperiale su tutta l'Italia ([15]).

Si ha notizia, a questo proposito, che lo stesso Eraclio inviò nel 630 a Grado il tangibile riconoscimento delle pretese autonomistiche e patriarcali della chiesa aquileiese e cioè provvide

([13]) S. TAVANO, *La « cattedra » di S. Marco e la stauroteca di Grado*, Gorizia 1975, pp. 29-31.

([14]) *Ibidem*, p. 30.

([15]) *Ibidem*, pp. 30-31.

anzitutto a ricostruire adeguatamente con oggetti preziosi ([16]) il tesoro gradese, a cui aggiunse una cattedra in avorio che aveva sottratta alla chiesa d'Alessandria, pochi anni prima e che esaltava l'apostolato di san Marco, nonché una cattedra-reliquiario in alabastro, contenente una cospicua porzione della Croce che lo stesso Eraclio diceva d'aver sottratto ai Persiani pochi mesi prima ([17]).

E fu per secoli proprio una cattedra, che si legava a san Marco in modo esplicito, il centro del culto gradese per l'Evangelista, protovescovo di Alessandria ([18]).

Nei testi relativi alle vicende gradesi dei secoli sesto, settimo e nono ricorrono esplicite menzioni d'una o di due cattedre. Così la *Cronica de singulis patriarchis* riferisce che l'imperatore Eraclio mandò al vescovo di Grado Primigenio, attorno al 630, *aurum et argentum... et insuper sedem beatissimi Marci evangeliste dirigens, quam ab Alexandria Heraclius augustus in regiam urbem adduxerat* ([19]).

La *Cronaca* del diacono Giovanni, dopo aver riferito che il vescovo Paolo, trasportati i martiri aquileiesi a Grado, *urbem Aquilegiam novam vocavit,* aggiunge che Eraclio inviò al vescovo che gli si dimostrava fedele la cattedra di san Marco: *ad cuius roborem Heraclius post hec augustus beatissimi Marci sedem, quam dudum Helena Constantini mater de Alexandria tulerat, sanctorum fultus amore direxit, ubi et hactenus veneratur pariter cum cathedra, in qua beatus martir sederat Hermachoras* ([20]).

([16]) Sono convinto che nella stessa occasione giunse a Grado anche la capsella cilindrica in argento che ancora si conserva nel tesoro del Duomo di Grado: S. TAVANO, *Grado*..., cit., pp. 126-129.

([17]) S. TAVANO, *La « cattedra »*..., cit., passim.

([18]) Non è mai stato notato che nel tesoro del Duomo di Grado si conserva, in un reliquiario quattrocentesco argenteo una reliquia di san Pietro martire e vescovo di Alessandria, morto nel 311-312: S. TAVANO, *Grado*..., cit., pp. 118-119.

([19]) Ed. MONTICOLO, 11 (9-11).

([20]) DIAC. GIOVANNI, ed. MONTICOLO, 62, 18-63, 1-4.

Gli Atti del sinodo di Mantova precisano che lo stesso vescovo Paolo *sedes sanctorum Marci et Hermachore secum ad eandem insulam detulit* ([21]). La *Translatio sancti Marci* confonde i due racconti, così che Primigenio appare contemporaneo di Giustiniano ed Elia di Eraclio: è molto importante però che una fonte d'origine diversa menzioni ancora *duas sedes* distinte fra di loro, una di san Marco e l'altra di sant'Ermagora ([22]).

La cattedra doveva essere conservata, come appare da documenti più vicini a noi, nella cappella che era detta appunto di san Marco: il patriarca Fortunato (attorno all'820) dona *ad sedem S. Marci peciam unam quae fuit comparata s. XV; cortinas lineas duas...* ([23]) e sono drappi e tappeti per una cattedra e non specificamente per un locale, benché egli poi nomini proprio la cappella di san Marco: *misi... ante regias sancti Marci velum unum* ([24]).

Tra le notizie fornite da queste fonti merita particolare attenzione quella del diacono Giovanni che precisa come al suo tempo (e cioè all'inizio del secolo decimoprimo) le due cattedre erano distintamente riconosciute e venerate ([25]). A distanza di tempo, pur senza conoscerlo, gli fa eco Giovanni Candido che all'inizio del Cinquecento dice di aver visto a Grado una cattedra d'avorio smembrata e sconnessa: (Elia) *Gradensem ecclesiam metropolim Venetiae constituit: ad quem Heraclius imperator cathedram, qua Alexandriae Marcus evangelista praesederat, ut iuxta Hermagorae corpus reponeretur transmisit. Vidimus illam in sacrario gradensi laceram ebore consertam*; e aggiunge un par-

([21]) *Documenti...*, cit., p. 85.

([22]) Ed. Mc Cleary, in « Memorie Storiche Forogiuliesi », XXXVII-XXXVIII (1931-33), p. 244 e n. 1.

([23]) *Documenti...*, cit., p. 75.

([24]) Cfr. ad esempio la lettera di Carlo Magno a Fortunato (11 agosto 803): *Documenti...*, cit., p. 58. A proposito della cappella di san Marco v. S. Tavano, *Il culto...*, cit., pp. 206-208.

([25]) E' noto che la *Cronaca veneziana* del Diacono Giovanni è la più veridica ed autorevole relativamente alle cose di Grado.

ticolare molto prezioso: *ibiqe Dominicae crucis partem non parvam* ([26]).

E' notevole la connessione tra la cattedra e le reliquie di sant'Ermagora, che rimanda alle notizie antiche secondo cui nella cappella di san Marco erano venerate appunto le reliquie di sant'Ermagora. Ci orienta poi in modo risolutivo l'altra connessione che richiama in causa la reliquia della Croce.

Nelle fonti gradesi e veneziane, ricordate più sopra, appare del tutto strano l'inserimento della figura di sant'Elena, che non può essere direttamente collegata con Alessandria né con san Marco, mentre è ben nota per l'*inventio* della croce a Gerusalemme ([27]). Però, proprio al tempo di Eraclio, Cosroe II, nel 614, tolse a Gerusalemme le reliquie della croce e successivamente occupò anche Alessandria: la croce venne infine riconquistata, forse nel 628, da Eraclio. Non ci meraviglieremmo dunque se, tra gli oggetti preziosi che Eraclio mandò a Primigenio, ci fosse stata anche una reliquia della croce, con il relativo reliquiario, magari in forma di cattedra. Così si spiegherebbero facilmente le confusioni fatte dai cronisti altomedioevali. Eraclio, interessato a dare importanza e autorità alla sede gradese ma anche preoccupato di far sentire la sua protezione e quindi di fornire l'avamposto bizantino d'un « palladio », toglie dalla veneratissima reliquia che ha appena riconquistato una porzione che inserisce nel reliquiario apposito: è la croce che Elena aveva trovato al tempo di Costantino a Gerusalemme. Nello stesso tempo Eraclio salva o sequestra ad Alessandria la cattedra che

([26]) J. CANDIDUS, *Commentariorum aquileiensium libri VIII*, Venezia 1523, l. III, f. XIII b.

([27]) A. FROLOW, *La vraie croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, in « Revue d'ét. byzantins » XI (1953), pp. 88-105; P. LEMERLE, *Les répercussions de la crise de l'empire d'Orient au VIIe siècle sur les pays d'Occident*, in *Caratteri del secolo VII in Occidente*, Spoleto 1958, pp. 713-731; ID., *Quelques remarques sur le règne d'Héraclius*, in « Studi medioevali », I (1960), pp. 351-353; A. FROLOW, *La reliquie de la vraie croix*, Paris 1961.

si credeva appartenuta all'Evangelista e la manda alla sede che si vanta di aver ricevuto l'autorità e la fede proprio da san Marco.

Più tardi le due cattedre poterono facilmente essere confuse tra di loro, di modo che la più preziosa, perché contenente una reliquia fu detta di san Marco, mentre l'altra, che ricordava la missione di san Marco, e quindi era in qualche relazione con sant'Ermagora, sarebbe stata detta appunto di sant'Ermagora. Allora si sarebbe detto che Elena aveva portato da Alessandria la cattedra di san Marco, dimenticando che una delle due era semplicemente un reliquiario in forma di cattedra.

4 - La cattedra-reliquiario in alabastro

Gli studi degli ultimi due secoli hanno riconosciuto due cattedre (nessuna delle due si trova più a Grado), che in modi diversi hanno diritto di identificarsi con quelle di cui danno notizia i cronisti altomedioevali.

Molto controversa è la questione della cattedra eburnea, come tale indicata da Giovanni Candido e da successivi scritti ([28]): nel corso del Settecento risulta ormai del tutto dispersa, anche se taluni ne registrano la presenza, con scarso spirito critico, ancora per vari decenni.

La testimonianza di Giovanni Candido è quanto mai esplicita ([29]) e non può essere confusa con le notizie pressoché contemporanee che registrano la presenza in S. Marco a Venezia della cattedra in alabastro, vero reliquiario, conservata tuttora in quel Tesoro ([30]).

([28]) Il discorso sarà ampliato più sotto.

([29]) Non sempre Giovanni Candido è molto preciso o documentato in ciò che dice ma in questo caso è ben esplicito nel dire che egli vide con i suoi occhi la cattedra in quelle condizioni, cosa che non avviene quando dà notizie erronee o parziali.

([30]) Sulla cosiddetta cattedra di san Marco veneziana esiste una bibliografia nutritissima: A. Grabar, *Opere tardo-antiche*, in *Il tesoro di S. Marco*, II, Firenze 1971, p. 9; S. Tavano, *La « cattedra »*..., cit.

Basterebbe tener conto delle misure estremamente ridotte del sedile per convincersi che la cosiddetta cattedra di san Marco non fu mai destinata ad ospitare una persona seduta. Nessun dubbio quindi, anche per la presenza d'un foro rettangolare scavato nella base della « cattedra », che questa fosse destinata ad assolvere una funzione rappresentativa o simbolica e quindi a contenere una reliquia importante o a rappresentare un'autorità ([31]).

I rilievi, scolpiti su tutte le facce, non mettono in risalto alcuna figura o alcun simbolo per cui si possa pensare a un collegamento preferenziale con san Marco piuttosto che con gli altri evangelisti ([32]). Il leone marciano si trova nella parte posteriore del dossale assieme al simbolo di Giovanni, che lo sovrasta. Gli altri due simboli evangelistici campeggiano nei due fianchi.

Non ad un evangelista in particolare né agli evangelisti appare dedicata o destinata la cattedra. I quattro simboli letteralmente affiancano il simbolo principale e dominante e lo introducono: questo simbolo è la croce (fig. 1 e 2).

Nel dossale della cattedra sorge l'albero della vita, sul monte da cui sgorgano i quattro mistici fiumi, secondo uno schema assai diffuso nell'arte paleocristiana. Al centro dell'albero della salvezza sta l'agnello salvatore: vengono alla mente le parole di Venanzio Fortunato *Ecce lignum crucis a quo salus mundi pependit: venite adoremus* ([33]). L'autore degli inni *Vexilla regis prodeunt* e *Pange lingua gloriosi (Crux fidelis)*, che era di origine veneta e di formazione nord-italica, riflette un concetto diffuso nel sesto secolo. Egli si riferiva alla stauroteca che l'imperatore Giustino II inviò a Poitiers, nel 568-569, alla prin-

([31]) S. TAVANO, *La « cattedra »...*, cit.

([32]) Alla base del sedile è tracciato un graffito che allude a san Marco: è opera di mano italiana del basso medio evo: A. GRABAR, *La « sedia » di san Marco à Venise*, in « Cahiers archéologiques », VII (1954), pp. 20-21.

([33]) M.G.H., *Auctores antiquissimi*, IV/i, l. II, 2 e 6.

cipessa franca Radegonda, nel monastero di Notre-Dame, che fu per questo chiamato poi della Santa Croce ([34]).

Nella cattedra-reliquiario, inoltre, la croce domina su tutto, scolpita due volte nel coronamento irregolarmente circolare, dove appare sostenuta da quattro personaggi, che possono essere gli stessi evangelisti, i quali invitano appunto all'adorazione.

Dieci torce accese sovrastano le decorazioni dei fianchi: possono essere le dieci sfere celesti; analogo significato devono avere le quarantanove stelle che punteggiano il fondo. La croce viene in tal modo esaltata su uno sfondo celeste o paradisiaco. La visione assume un carattere apocalittico per le due figure angeliche suonanti la tromba, scolpite nel lato in cui s'apre il foro-tomba destinato ad accogliere la reliquia. Questa è affiancata da due palme, che ribadiscono l'allusione al regno paradisiaco.

Il trono appare dunque una concreta traduzione dell'*etoimasia,* evidentemente in funzione della croce da esaltare come strumento di salvezza più che come criterio di giudizio. Non è escluso poi che lo stesso trono potesse fungere da solenne leggìo per il libro dei Vangeli, aperto ed esposto alla venerazione dei fedeli.

La parte inferiore presenta una decorazione geometrica in cui si deve con ogni probabilità vedere la schematizzazione dell'intreccio vimineo che doveva costituire la struttura di sedie simili, specialmente in Oriente. Sui fianchi e dietro, tuttavia, tale decorazione si trasforma in una specie di cancello, che può anche chiamare alla mente un cancello o recinto, atto a circoscrivere un'area sacra.

Dal punto di vista formale la scultura si inquadra facilmente ed esattamente nella cultura artistica dell'area siro-palestinese, quale si può desumere dall'analisi dei monumenti dell'avanzato secolo sesto o dell'incipiente secolo settimo, attribuiti o attribuibili a quell'area geografica e artistica.

([34]) *Hist. Franc.*, IX, 40; *De gloria martyrum*, 4-5; BAUDONIVIA, *Vita Radegundae*, 14, 16.

5 - Egitto e Siria

E' noto che tanto Antiochia quanto Alessandria, ciascuna per suo conto ma parallelamente, maturarono delle peculiari culture artistiche, espresse con lingue dotate di una loro coerenza, radicata in antichissime tradizioni e maturata specialmente nei primi secoli dell'era cristiana. Le eredità culturali e artistiche delle due metropoli furono ben più nutrite e complesse, per non dire anche contraddittorie, rispetto a quella che si trovò ad accogliere Costantinopoli nel corso del quarto e del quinto secolo. Costantinopoli ereditò e rivitalizzò a suo modo un fecondissimo retaggio culturale e artistico, sostanziato però, almeno fino agli inizi del secolo quinto, anzitutto di premesse d'ordine naturalistico, organicamente naturalistico, in armonia quindi con la tradizione figurativa ellenistico-romana.

Una funzione importantissima e per tanti versi decisiva fu assolta da Costantinopoli, con autorità e notevole padronanza di mezzi espressivi, nel corso del secolo sesto. Allora furono proposte in una sintesi mentale nuova culture artistiche disparate, a loro modo classiche. Allora si parlarono lingue assolutamente indipendenti e si maturò una classicità, composita e autorevole, valida per molti secoli ancora, la classicità bizantina appunto.

Nel corso del quinto e del sesto secolo, tanto Antiochia quanto Alessandria continuavano invece altrettante culture artistiche, di tipo sincretistico, con una strutturazione fondamentalmente ellenistica di nuclei che svelano la carica solo attenuata o eclissata ma mai dispersa delle culture artistiche vicino-orientali, antecedenti dunque alla sintesi ellenistica dei secoli immediatamente precedenti e di quelli immediatamente successivi alla nascita di Cristo.

Alessandria e Antiochia presentano numerosi monumenti saldamente innestati nella tradizione ellenistica, fondata sul naturalismo, sull'illusionismo, sulla « conformità » razionale tra mondo visibile e trasposizione figurata. Ma le stesse due città, più che mai rappresentative delle regioni che stanno alle loro spalle, sono anche depositarie e mediatrici, con altrettanta autorità e intelligenza, di proposte che continuavano a giungere da

altre aree culturali, rimaste più profondamente fedeli alle antiche esperienze vissute ai margini della cultura greco-romana o, talora e parzialmente, assorbite dalla stessa: si devono ricordare qui le culture artistiche della Mesopotamia, quelle persiane, quelle della Siria ecc.

Le due ampie e articolate regioni, Egitto e Siria, ivi compresa la Palestina, non possono essere univocamente ricondotte soltanto alla tradizione ellenistica o tardo-ellenistica; queste regioni devono essere invece intese come i luoghi in cui si maturarono e agirono forme anche reciprocamente antitetiche e soprattutto disparate. In altre parole, non si può dire che tutta la cultura egiziana o alessandrina del quinto e del sesto secolo vada ricondotta sistematicamente alle formulazioni di tipo copto. Pur riconoscendo la grande importanza che ebbero per gli Egiziani del quinto e del sesto secolo le polemiche teologiche o cristologiche, che li resero particolarmente animosi contro la chiesa di Costantinopoli e quindi anche contro la capitale dell'impero al punto che cercarono in tutti i modi di far trionfare le espressioni peculiari e « nazionali » anticlassiche ([35]), non potremo certo giungere a negare la sopravvivenza, specialmente nei centri maggiori, dove la cultura « laica » aveva possibilità di sopravvivere, di scuole e quindi di modi ancora organicamente e nobilmente fedeli alle forme « classiche » o, almeno, tendenzialmente rispettose della *koinè* tardo-ellenistica, certamente ancora preferita da ceti e gruppi ben definibili, un po' come avvenne a Roma, per esempio, sul finire del secolo quarto. E' certo, del resto, che Alessandria rimase sede d'una scuola filosofica addirittura dopo che nel 529 fu chiusa da Giustiniano la scuola d'Atene.

([35]) Rimane fondamentale per l'importanza della sistemazione, per l'organicità della trattazione e per l'ampiezza dell'apparato iconografico lo studio di G. De Francovich, *L'Egitto, la Siria e Costantinopoli: problemi di metodo*, in « Rivista dell'Ist. naz. di archeologia e storia dell'arte », XI-XII (1963), pp. 83-229: d'ora in poi citato semplicemente De Francovich, 1963.

E' vero che in Egitto si affermò dal quarto secolo in poi una cultura copta e che nel quinto e nel sesto secolo quest'orientamento parve predominare in modo assoluto in tutta la regione egiziana, specialmente a seguito delle scelte della stessa chiesa d'Alessandria. Ma tale predominio non avvenne certamente a scapito di ogni altra cultura artistica, cominciando da quella che aveva improntato così profondamente l'Egitto da Alessandro Magno in qua, o, almeno, quel predominio non fu così assoluto come si potrebbe pensare.

Molti elementi ci autorizzano infatti a vedere in questa regione, come anche in Palestina e in Siria, una pluralità di presenze anche contemporanee e non sempre necessariamente armonizzate tra di loro. Sincretismi e confusioni furono certamente possibili e si possono tangibilmente riscontrare. Ma qui conta riscontrare la parallela adozione di lingue, aventi una loro autonomia e coerenza, e non già di fonemi, più o meno casuali, smembrati o disarticolati, alle quali le condizioni politiche del tardo-impero offrono larghe possibilità di affermazione anche in disaccordo, dunque, rispetto a quella che era la cultura « ufficiale » dei primi secoli dell'impero. Molto significativa è in tal senso la suggestione esercitata dall'arte sassanide, che rifluisce anche a scapito dell'arte tardo-romana o tardo-ellenistica.

Ridurre quindi l'attività artistica delle maestranze, operanti in Egitto nel quinto e nel sesto secolo, a una rigorosa e intransigente fedeltà alla lingua « nazionale », significa in fin dei conti impoverire anziché qualificare meglio quella civiltà artistica, pur riconoscendo, va ribadito, all'arte copta ampie possibilità d'autonomia non solo a livello popolare e quasi d'inarticolazione ([36]).

Lo stesso discorso si deve fare per la cultura artistica siro-palestinese la quale, su uno sfondo politico più stabile e unitario, appare anche più articolata di quella egiziana contempora-

([36]) E' nota l'importanza che ebbe, come lingua autonoma, l'arte copta in quanto capace di dare un'impronta decisiva all'arte mozarabica.

nea: vi si può riconoscere un'arte « seleucide » (37), un indirizzo intensamente espressionistico, una tendenza alla geometrizzazione, all'irrazionalità, all'astrattismo (38).

Le culture artistiche da cui la Siria del tardo-antico viene influenzata sono riconducibili alla più che millenaria eredità formale e monumentale della Mesopotamia, dell'Iran e addirittura dell'India: il repertorio formale, oltre che iconografico, è ricchissimo e variamente scaglionato nel tempo. Si tratta in linea di massima d'un antinaturalismo programmatico, che favorisce soluzioni astratteggianti o geometrizzanti, che rispondono ad esigenze compositive d'ordine ritmico e ad una trasposizione dal dato oggettivo e razionale su un piano rigorosamente bidimensionale, con molte concessioni, dense di compiacimenti, per grafismi e stilizzazioni molto avanzate, in un ordine razionale e naturalistico, ma perfettamente coerenti con le premesse extra-ellenistiche. Prevale dunque un intento severamente e nobilmente « decorativo », ivi compreso quel processo ieratizzante e astrattizzante che può rispondere bene a determinati interessi ideologici o religiosi e quindi a particolari esigenze del cristianesimo in genere e di quello orientale in particolare.

Basterebbe che considerassimo il noto gruppo delle quattro oranti di Palmira (39), chiuse entro ritmi e simmetrie rigorosissime, con una coerente armonizzazione in termini grafici e tendenzialmente astrattizzanti anche nei particolari, come, per esempio, nei panneggi. Se le confrontiamo con l'estrema soluzione delle tre donne velate di Palmira (40), perfettamente e logicamente coerenti con quelle premesse geometrizzanti e astrattizzanti, vediamo quanto ci si allontani dall'organicità razionale

(37) D. GIOSEFFI, *Le componenti islamiche dell'arte altomedioevale in Occidente*, in *Aquileia e l'Africa*, « AAAd » V, Udine 1974, pp. 337-351.

(38) Si veda in questo stesso volume lo studio di C. GABERSCEK.

(39) A. GRABAR, *Arte paleocristiana*, Milano 1967, fig. 46.

(40) R. GHIRSHMAN, *Arte persiana*, Milano 1962, fig. 98; cfr. un rilievo egiziano: DE FRANCOVICH, 1963, fig. 6.

delle forme, ridotta ad un lontanissimo ricordo, sostituito con uno stravolgimento apparentemente, o dal punto di vista naturalistico, assurdo, ma in realtà dettato unicamente e coerentemente da quelle tendenze alle simmetrie astratte e alle soluzioni grafiche, le quali erano già insite nella lingua parlata dagli scultori della tradizione culturale mesopotamico-iranica: qui ogni residuo di verosimiglianza è del tutto annullato e il volto d'ogni figura è divenuto il « fuoco » d'un'ellisse, che trova l'altro fuoco all'altezza delle mani.

Numerosi altri esempi si potrebbero produrre per riscontrare come quella che potrebbe apparire una semplificazione delle forme sul piano naturalistico è invece una « naturale » applicazione d'un'altra lingua, più che d'un'altra sintassi: e questo vale tanto per la Siria quanto per l'Egitto durante il tardoantico.

La cultura artistica copta è più complessa di quel che si è soliti pensare e non è tutta riducibile ad una formula sola e semplice. Si tratta pur sempre d'una lingua impostata sull'antinaturalismo, sull'irrazionalità delle forme, sempre dal punto di vista naturalistico: e in questo, in linea di principio è assimilabile alla cultura artistica siro-palestinese, benché poi, nell'ambito di questo generico o programmatico antinaturalismo, vadano individuate tante altre lingue a loro volta tra di loro indipendenti o indifferenti.

Si confronti, per esempio, il gruppo di Ercole con tre altre divinità (41), abbastanza significativo nell'ambito della scultura siriaca, e non lontano, quanto a struttura scultoria, dal gruppo appena ricordato della processione femminile di Palmira, col rilievo copto di Cristo con gli angeli, dei Musei di stato di Berlino (42): la figura è ridotta a un cilindro avvolto da baccelli scanalati. Si noti inoltre la grande importanza che acquista l'occhio, rigorosamente profilato e amigdalimorfo; la calotta compatta dei capelli avvolge come una struttura a sé stante la testa

(41) *Ibidem,* fig. 24.
(42) De Francovich, 1963, fig. 29.

strutturata come una volumetria pura ed astratta. Sono valori che, al di là di indubbi elementi discriminanti tra le due opere, interessano proprio nella direzione del discorso che qui si abbozza.

Un altro importantissimo monumento, l'affresco di Dura Europos, con il sacrificio di Conon, nel tempio degli dei palmireni ([43]), svela tutta l'importanza che ebbe la cultura artistica vicino-orientale nella formazione d'una lingua propriamente bizantina, in antitesi rispetto alla mai dimenticata linea ellenistica. Nell'affresco di Dura Europos, con un anticipo di due o tre secoli, si trovano già maturi tutti gli elementi costitutivi, per esempio, della concezione della realtà che si svela anzitutto nei due quadri « palatini » o di consacrazione in san Vitale a Ravenna. Bidimensionalità integrale e quindi totale indifferenza tra i corpi; grafismo ideografico; capacità di alludere anziché di descrivere ecc. ([44]).

Un'altra importante « intrusione » nel mondo delle forme tardoantiche proveniente dalle culture artistiche vicino-orientali riguarda un marcato processo di ieratizzazione, che spesso si accompagna con una tendenza al monumentale ed al geometrismo puro: se ne vedono le conseguenze fin dalla fine del quarto secolo, per esempio, nel « colosso » di Barletta ma poi nella testa di Terodora, sia nella traduzione scultoria del Castello Sforzesco di Milano, sia in quella musiva di san Vitale. Già a Palmira, nei primi secoli dell'era volgare, tale formulazione si espresse con autorevolezza e talora si avverte l'effetto d'un innesto su strutture naturalistiche o viceversa ([45]).

Più inquietante ancora, specie per chi abbia l'occhio educato ed assuefatto unicamente o prevalentemente alle forme pro-

([43]) E' molto utile ricorrere ad una buona riproduzione a colori: R. GHIRSHMAN, *Arte persiana,* cit., fig. 59.

([44]) D. GIOSEFFI, *Criteri visivi, convenzioni e criteri d'interpretazione,* in « Critica d'arte », n. 115, a. XVIII (1971), pp. 17-25.

([45]) E' un fenomeno, del resto, largamente attestato nei territori conquistati da Alessandro Magno.

grammaticamente naturalistiche della ciivltà figurativa che si è soliti definire classica, è la scultura sassanide, in cui il decorativismo viene applicato fino all'eccesso e dove l'irrazionalità o l'inorganicità delle forme è consueto e anzi caratteristico per certi esiti, particolarmente evidenti in certe iconografie. Ogni definizione sia delle figure sia dei relativi particolari obbedisce ad un criterio tutt'altro che rispettoso della consuetudine alla razionale, o almeno intenzionalmente tale, descrizione della realtà esterna. Questo decorativismo, che si associa molto bene con le composizioni elegantemente ritmate di cui si è già parlato, si traduce in un gioco geometrico puntuale, per cui non solo le forme appaiono stilizzate ma queste vengono intese soltanto in chiave « decorativistica » e quindi astratta.

Si consideri il classico simurgh sassanide e si presti attenzione al modo con cui le ali sono trattate, come sono risolte le relative attaccature, ciò che vale anche per le giunzioni delle membra o per le stesse membra: cerchielli, stuoie, scaglie, intrecci, ricci e così via tengono il posto di penne, cosce, code ecc. Ciascuna figura è chiusa in una cornice occupata da una successione di elementi geometrici: figure e cornici più adatte a occupare una tappezzeria continua, con una monotona successione degli stessi elementi che non a descrivere alcunché (46).

A ciò si aggiunga il frenetico gioco ottenuto con l'alternanza fitta di parti illuminate e di vuoti (ma in realtà « superfici ») neri; il colorismo domina incontrastato in questa scultura, che si deve definire, dunque, doppiamente decorativa od ornamentale, ma che esaurisce la sua essenza proprio in questo intransigente gioco bicolore superficiale, che frantuma o attenua ogni compattezza nei volumi e ogni finitezza nelle superfici continue. Molto indicative sono alcune sculture di Ctesifonte risalenti al sesto secolo (47). Un colorismo altrettanto rettamente

(46) Rimando ancora allo studio che appare in questo volume, di C. Gaberscek.

(47) J.H. Schmidt, *L'expédition de Ctésiphon en 1931-1932*, in « Syria », XV (1934), pp. 1-23.

inteso viene espresso in talune sculture egiziane, come in alcuni elegantissimi pilastrini di Bawit, ora al Louvre ([48]).

Da premesse dello stesso genere di quelle finora considerate, nascono anche quelle caratteristiche decorazioni a intreccio di nastri o di vimini, che in Occidente si è soliti semplicisticamente considerare barbariche o, al massimo, carolinge. Anche se tra ottavo e nono secolo in tutto l'Occidente tale moda appare tanto in auge da risultare quasi esclusiva, in realtà le premesse estetiche ma anche iconografiche e formali si possono rintracciare ben prima tanto in Egitto ([49]), quanto nel Vicino Oriente per esempio a Khirbat al Mafjar ([50]).

Senza voler giungere a conclusioni in favore d'un'ascendenza orientale per tutte le scelte formali operate nel tardoantico e principalmente dall'arte cristiana, si dovrà, come minimo, riconoscere che l'autonomia dell'arte siro-palestinese è affidata anzitutto all'espressionismo, eloquentemente rappresentato, per esempio, dall'evangeliario di Rabula ma riscontrabile nella maggioranza delle opere che si riconducono con certezza alla Palestina ed alle regioni vicine, ivi compresa Cipro.

Impostazione espressionistica rivelano, quale più e quale meno, alcuni avori, specialmente del sesto secolo: meno evidente nella pisside della Dumbarton Oaks Collection, proveniente da Moggio ([51]); evidentissimo invece nel dittico di S. Lupicino ([52]) o in quello di Etchmiadzin ([53]). Meno intenso ma non raro

([48]) H. Torp, *The carved Decorations of the North and South Churches at Bawit*, in *Kolloquium über spätantike und frühmittelalterliche Skulptur*, II, Mainz a. R. 1970, tavv. 31-33.

([49]) P. Du Bourguet, *L'art copte*, Paris 1968, fig. a p. 139: piatto del settimo secolo; v. anche la decorazione della cappella XVIII di Bawit.

([50]) R. Hamilton, *Khirbat al-Mafjar*, Oxford 1959, tav. 87, 88, 91.

([51]) W.F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz a.R. 1976 (III ed.: d'ora in poi soltanto, Volbach, 1976), n. 168. K. Weitzmann, *Catalogue of the byzantine and early mediaeval antiquities in the Dumbarton Oaks Collection*, III, Washington 1972, pp. 31-36.

([52]) Volbach, 1976, n. 145 (sesto secolo).

([53]) Volbach, 1976, n. 141.

l'espressionismo che caratterizza talune sculture egiziane, come l'architrave di Bawit ([54]).

Tale espressionismo, sul finire del secolo sesto e agli inizi del secolo successivo divenne sempre più esasperato e radicale: una via di mezzo è ancora indicata (per passare alla toreutica) dalla patena di Stuma e più ancora da quella di Riha, con solcature che corrono, coloristicamente efficaci, sulla superficie in ogni parte, ma la frenesia spiritata e l'avvitamento turbinoso delle incisioni diviene dominante nelle ben note ampolle palestinesi ([55]) o nel medaglione della D.O.C. ([56]).

6 - La cattedra e la stauroteca

Su questo sfondo, appena delineato con una scelta ridotta ancorché rappresentativa di esempi, risulta relativamente facile collocare la cattedra-reliquiario di Grado e le sue figurazioni.

Tensione linearistica ed espressionistica svela il modellato secco e tagliente di questi rilievi. Ma più stretta affinità con le strutture geometrizzanti e decorativistiche della scultura sassanide o sassanideggiante rivelano talune figure, come l'aquila, la composizione « araldica » di tante parti e soprattutto le ali dei simboli evangelistici, che coincidono esattamente con quelle dei ricordati « simurgh » ([57]). La stilizzazione delle palme concorda con quella d'una palma scolpita a Balka Deresi in Cappadocia, nel secolo settimo o poco prima ([58]). Gli angeli che suonano la tromba potrebbero essere un tardo resto di forme già proprie delle sculture neosumeriche e non solo per il pro-

([54]) De Francovich, 1963, figg. 43-45; K. Wessel, *L'art copte*, Bruxelles 1964, figg. 47-48.

([55]) A. Grabar, *Les ampoules de Terre sainte*, Paris 1957.

([56]) A. Grabar, *L'età d'oro di Giustiniano*, Milano 1966, figg. 369-370.

([57]) Coppa sassanide a Kansas City (sesto-settimo secolo: R. Ghirshman, *Arte persiana*, cit., fig. 261) o tanti « simurgh » contemporanei (*ibidem*, figg. 272-276).

([58]) *Arte della Cappadocia*, Ginevra 1971, fig. 73.

filo semitico. Anche il leone fa pensare a forme già presenti a Hatra ([59]). La « strana » traduzione dell'albero e del relativo fogliame (e ciò vale anche per l'arboscello che « spunta » dal foro del dossale) trova riscontro in un mosaico di Madaba del secolo sesto ([60]), o anche in sculture egiziane contemporanee ([61]).

Soltanto le quattro figure, probabilmente evangelisti, del coronamento, pur fortemente improntati dal grafismo e dal colorismo di stampo palestinese, mostrano una certa qual rispondenza con le strutture che risalgono al naturalismo tardo-ellenistico: sono molto facili i confronti con avori del secolo sesto, come quelli con i due evangelisti, di Cambridge ([62]), o col san Paolo del Metropolitan Museum di New York ([63]).

La cattedra potrebbe molto esplicitamente confermare una volta di più la coesistenza nell'area siro-palestinese, tra il sesto e il settimo secolo, di elementi desunti da tradizioni disparate, ancora attivi e capiti.

E' molto probabile dunque che Eraclio, nel momento in cui decise di inviare a Grado una reliquia della Croce, facesse eseguire da maestranze palestinesi anche questa cattedra, come custodia, ostensorio ed esplicita esaltazione della Croce.

Dopo che nel 1451, alla soppressione del patriarcato gradese, la cattedra fu trasferita a Venezia, a Grado rimase la reliquia della croce col relativo astuccio in argento, parzialmente dorato, di fattura evidentemente bizantina ([64]).

La reliquia vera e propria consta di tre barrette di legno formanti una croce a due bracci sovrapposti, legati con fili d'oro terminanti con perle; le sei estremità sono fasciate con lamine d'oro ([65]) (fig. 3).

([59]) R. GHIRSHMAN, *Arte persiana,* cit., fig. 98.

([60]) A. GRABAR, *L'art de la fin de l'antiquité et du moyen âge,* Paris 1968, III, pl. 88 a.

([61]) DE FRANCOVICH, 1963, fig. 22.

([62]) VOLBACH, 1976, n. 152.

([63]) *Ibidem,* n. 155; cfr. anche n. 156.

([64]) S. TAVANO, *La « cattedra »...,* cit.

([65]) La forma e le proporzioni della stauroteca gradese corrispon-

La teca, con una cornice seicentesca a fermare il cristallo, è costituita da quattro lamine d'argento dorato, sulle quali sono incisi altrettanti monogrammi greci, in tutto simili, salvo che nelle dimensioni, ai punzoni che si imprimevano sugli argenti. La lettura dei monogrammi dà la seguente acclamazione:

Κύριε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ
Στυλιανῷ μαγίστρῳ

(« Signore, aiuta il tuo servo Stiliano, *magister officiorum* »).

Si tratta d'una fraseologia abbastanza convenzionale ma piuttosto rara quanto alla costruzione in monogrammi e comunque di gran lunga più usata nel settimo secolo che più tardi. Stiliano, altissimo funzionario, anzi ministro del governo di Costantinopoli, contrassegnò con questa invocazione la stauroteca che, come capo della posta imperiale, si preoccupò di far giungere a Grado ([66]).

La stauroteca era perfettamente inseribile nel foro della base della cattedra: lasciava in tal modo vedere le crocelline a estremità espanse che sono incise nelle lamine marginali ([67]).

* * *

L'invio della reliquia della Croce e del monumentale reliquiario rientravano in un'azione dell'imperatore tendente a dare sostegno a Grado in un momento particolarmente critico, essendo

dono a quelle della famosa stauroteca di Poitiers, risalente a Giustino II (565-578).

([66]) Stando ad alcune possibilità (che per puro scrupolo qui si espongono) suggerite dal confronto con un secchiello bizantino del Tesoro di S. Marco a Venezia (a. 962), si potrebbe anche vedere se lo Stiliano qui ricordato non potesse essere il famoso « basileopator », suocero di Leone VI il Saggio: G. Ostrogorski, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1968, p. 212 e ss. In questo caso i Gradesi avrebbero potuto impiegare lamine contrassegnate con un'invocazione del celebre Stiliano Tzautzes, per restaurare o reintegrare l'antica stauroteca.

([67]) Si veda il fotomontaggio: S. Tavano, *La « cattedra »*..., cit., fig. 6.

l'isola minacciata, e così pure la relativa sede patriarcale, dalla fuga del patriarca Fortunato ad Aquileia presso i Longobardi (68).

Era dunque un aiuto di carattere politico, come quello che otto anni dopo o giù di lì lo stesso Eraclio darà a Torcello nell'imminenza della caduta di Oderzo in mano ai Longobardi (69).

La sede patriarcale di Grado però, specie quando era sguarnita al punto che il papa dovette o volle mandarci un suo ecclesiastico, era sottoposta a una seria minaccia non solo nel prestigio ma anche sul piano della legittimità. Da ciò deriva l'invio della cattedra che si credeva di san Marco, prelevata ad Alessandria (70).

E' questa la cattedra di san Marco che ora risulta dispersa in varie raccolte di qua e di là dell'Oceano? E' molto probabile, come si vedrà più avanti.

La letteratura su questa cattedra concentra l'attenzione su tredici o quattordici formelle d'avorio che tanto dal punto di vista iconografico, quanto (e soprattutto) da quello formale presentano stretti legami tra di loro. La nutritissima bibliografia vede schierati gli studiosi in due gruppi sostanzialmente contrastanti tra di loro ma nemmeno concordi nel loro interno.

Tali discordanze derivano dall'impiego di vari metodi nell'esame degli avori di questa ipotetica o reale cattedra ma il disorientamento che in sostanza costituisce il punto di partenza psicologicamente negativo dell'esame e dell'attribuzione è provocato dalla difficoltà di inserirli in uno dei gruppi o tipi già noti di avori scolpiti tanto tardoantichi quanto altomedioevali o medioevali. Le sconcertanti soluzioni formali nella costruzione delle figure e dei particolari anatomici o dei panneggi come anche

(68) *Ibidem*, pp. 30-32.

(69) *Ibidem*, p. 43, n. 83.

(70) Si ha notizia (LEONZIO di Napoli, P.G., XCIII, col. 1624), di pressioni da parte dell'autorità imperiale per entrare in possesso del tesoro della chiesa d'Alessandria, così pure dell'accanita resistenza copta alle vessazioni bizantine: A. PERNICE, *L'imperatore Eraclio*, Firenze 1905, pp. 205-206.

l'iconografia di talune architetture che dominano sul fondo possono soltanto sporadicamente e a mala pena trovare corrispondenze in altri monumenti ([71]).

L'attribuzione, talora proposta, ad un'officina egiziana del sesto secolo incontra senza dubbio qualche difficoltà anzitutto per la scarsa conoscenza che abbiamo dell'attività artistica effettivamente egiziana o alessandrina di quel secolo in un ambito non direttamente dominato dagli indirizzi formali copti, che altrove nella regione certamente erano dominanti.

7 - Arte ellenistica e arte copta

Una produzione artistica strettamente legata alla cultura formale tardo-ellenistica è certamente riconoscibile (ed è già riconosciuta ampiamente) nell'Egitto del terzo o anche del quarto secolo: gran parte dei ritratti del Fayyum o il ben noto tessuto di lana con i pesci, proveniente da Antinoe, ora al Louvre, sono chiaramente indicativi in tal senso.

Non meno chiara è la testimonianza, in parte anche contemporanea, di opere improntate da una concezione della figura e delle forme del tutto estranea rispetto all'ellenismo e largamente adottata dagli artisti copti: una strutturazione stringatamente geometrizzante si ritrova in talune stoffe, come si è già ricordato più sopra, non solo però nei motivi a intreccio o geometrici ([72]), ma anche nelle figure umane ([73]).

Anche prescindendo dai casi che potrebbero parzialmente spiegarsi con le forme imposte dalla stessa tecnica del tessuto ([74]), esistono strutturazioni geometrizzanti del tutto particolari sia

([71]) Bibliografia in Volbach, 1976, p. 138 e ss.

([72]) P. Du Bourguet, *L'art copte,* cit., fig. a p. 49. K. Wessel, *id.*, cit., figg. 19-21.

([73]) De Francovich, 1963; ad esempio, fig. 102.

([74]) La traduzione dalla tecnica del tessuto alla scultura provoca certe « innaturali » soluzioni: occhi sbarrati, tralci a doppio o triplo filare, corpi rettangolari, baccelli ecc. Cfr. De Francovich, 1963, passim.

nella scultura sia nella pittura, come effetto d'una precisa, preordinata e, a modo suo, organica interpretazione delle forme artistiche, come effetto dunque dell'adozione d'una lingua e d'una sintassi particolari.

Si tratta d'un processo che si svolge su due direttrici quasi sempre tra di loro indipendenti e parallele. Si riscontra cioè una impostazione energicamente coloristica, associata spesso a un deciso espressionismo, comune a quello che si ritrova nell'arte siro-palestinese. Si vedano talune sculture di Sohag (Convento Rosso) (75), di Saqqarah (76), di Bawit (77) e così via (78).

L'altra tendenza connota l'arte che, ormai anche a prima vista, si definisce come copta, caratterizzata da soluzioni formali che con una parola possiamo definire geometrizzanti ma che presentano esiti abbastanza disparati, anzitutto per effetto dei diversi filoni stilistici o strutturali a cui fanno capo scopertamente o inconsapevolmente.

Si vedano le pitture in cui la composizione d'assieme e soprattutto ciascuna figura e poi ciascuna parte della stessa figura sono inserite entro linee curve che tendono a chiudersi almeno idealmente in ellissi o in ovali, fortemente segnalati da un contorno robusto. E' notorio ed esemplare in tal senso l'affresco della chiesa di sant'Apollonia di Bawit, ora nel museo copto della Vecchia Cairo (79). Ma sono altrettanto significativi altri

(75) A. Grabar, *L'età d'oro...*, cit., fig. 305.

(76) *Ibidem*, fig. 309.

(77) *Ibidem*, fig. 303; cfr. R. Ghirshman, *Arte persiana*, cit., fig. 230.

(78) Su questa via s'incontrano numerose analogie con la cultura siro-palestinese: si veda, ad esempio la struttura a « cucchiaio » delle pieghe nell'angelo di Sohag (A. Grabar, *L'età d'oro...*, cit., fig. 274) o la carica espressionistica d'un'icona con l'Ascensione del monastero di santa Caterina sul Sinai: D. Talbot Rice, *L'arte bizantina*, Firenze 1966, fig. 30: è a cavallo tra sesto e settimo secolo e deriva dalle stesse premesse culturali e formali delle miniature dell'Evangeliario di Rabula.

(79) A. Grabar, *L'età d'oro...*, cit., figg. 186-187.

dipinti, come la Vergine del convento di San Geremia a Saqqarah ([80]), o il vescovo Abramo dell'icona dei Musei di Stato di Berlino, proveniente da Bawit ([81]).

Fenomeni analoghi, con esiti apparentemente discordanti si osservano nella scultura, tanto in quella che appare suggestionata dalla lingua tardo-ellenistica, tendenzialmente quindi naturalistica, quanto in quelle che svelano, sia pure molto attenuato, un substrato che potremmo definire « faraonico ».

Nel primo gruppo dobbiamo comprendere numerosi avori, in cui la figura umana, fortissimamente semplificata, liscia, si presenta come il risultato dell'accostamento apparente di tanti elementi stereometrici pressoché puri, cilindri, coni allungati, sfere ecc. Non si sottraggono a questo processo abbastanza caratteristico nemmeno gli elementi più « decorativi » e architettonici: e così le foglie divengono palmette espanse e piatte e queste assumono la forma d'una mano fortemente squadrata, nettamente profilata e duramente solcata da incisioni nere ([82]).

Si potrebbero forse ricondurre a questo gruppo taluni avori, come il dittico detto di Murano, nel Museo Nazionale di Ravenna ([83]), la valva di dittico di Mosca ([84]), una pisside dei Musei di Stato di Berlino ([85]), una tavoletta del British Museum di Londra ([86]), una tavoletta con l'annunciazione dell'Ermitage di Leningrado ([87]) e così via.

Chiariscono assai bene il problema due ampolle, che pur trattando press'a poco lo stesso genere di temi (ed avendo funzioni analoghe) rivelano la profonda diversità delle rispettive

([80]) *Ibidem*, fig. 199. V. anche le figure dei guardiani nella chiesa del convento di Saqqarah: De Francovich, 1963, fig. 149.

([82]) Gli esempi sono numerosissimi: De Francovich, 1963, fig. 23, 93; K. Wessel, *L'art copte*, cit., figg. 83, 84, 95, 91.

([83]) Volbach, 1976, n. 125.

([84]) *Ibidem*, n. 130.

([85]) *Ibidem*, n. 174.

([86]) *Ibidem*, n. 131. Per simili strutture v. anche: De Francovich, 1963, figg. 8, 9, 13 ecc.

([87]) Volbach, 1976, n. 129.

ascendenze linguistiche: un'ampolla di Monza, del tipo già considerato, dai rilievi tesi in un'agitazione spiritata, contro un'ampolla, fors'anche egiziana, che, entro tondi inscritti, presenta scene cristologiche: il grafismo bidimensionale riduce tutte le figurine a campiture geometriche, immaginabili anche come tanti cilindri: il confronto è casualmente proposto dal Talbot Rice ([88]).

A cavallo poi tra questa lingua, che potremmo definire copto-ellenistica, e l'arte copta vera e propria, con travisamenti popolari spesso banalizzanti, possono essere situate numerose sculture in cui la sommarietà è portata all'estremo: l'impronta peculiare della cultura artistica locale traspare pur sempre in alcune teste, in volti puramente amigdaliformi, glabri, in certe membra prive quasi d'ogni articolazione particolare.

Quanto ai lasciti dell'antico Egitto ([89]), è indubbio che in certe figure come per esempio nell'orante del museo copto (Vecchia Cairo) ([90]), e in numerose altre sculture ([91]), paiono echeggiati il monumentalismo e la frontalità ([92]) di una scultura più antica d'un millennio e più, troppo radicata nella cultura degli Egiziani per essere comunque tradita ([93]).

L'individuazione d'una forma artistica che in Egitto sia in qualche modo mediana tra l'arte copta vera e propria e quella tramandata dal persistente ellenismo trova certamente obiezioni ragionevoli, potendosi ammettere in linea di principio laboratori del genere attivi anche a Costantinopoli, dove certamente

([88]) D. Talbot Rice, *L'arte...*, cit. (1966), figg. 31-32. Tuttavia per l'ampolla « graffita », si può anche pensare a forti influenze sassanidi.

([89]) E' un problema che nella trattazione fortemente compendiaria e indirizzata ad un fine unico (scelta in funzione degli avori « gradesi ») non può essere nemmeno sfiorato, pur dovendosene tener conto.

([90]) A. Grabar, *L'età d'oro...*, cit., fig. 291.

([91]) De Francovich, 1963, figg. 28, 32, 36 ecc.

([92]) K. Wessel, *L'art copte*, cit., figg. 76, 77, 90.

([93]) E' molto interessante il confronto con l'orante di Terragona al fine di scoprire la continuità e la sopravvivenza di forme e strutture egiziane nella Penisola iberica anche prima dell'arte mozarabica: *Storia dell'arte*, Novara 1976, III, p. 39.

convergevano artisti d'ogni genere e d'ogni orientamento, portatori di culture eterogenee.

Anche senza tener conto di strette somiglianze con opere che sappiamo o dobbiamo ammettere come prodotte in Egitto, possono per una volta venirci in soccorso argomenti di tipo iconografico, di per sé certamente estranei rispetto ai valori squisitamente formali o stilistici dell'opera d'arte e soprattutto della lingua usata normalmente dall'artista.

Si tratta di taluni oggetti che sono tanto legati a tradizioni iconografiche o a luoghi di culto esclusivamente egiziani che si deve ammettere che la relativa produzione derivasse dall'attività di botteghe artigianali e quindi da scuole operanti proprio in Egitto.

Ci sono pissidi che si legano alla venerazione per san Menas, prodotte quindi per il suo santuario e per i pellegrini che vi affluivano; ci sono avori che ripetono la figura del Nilo secondo un'iconografia ben fissata ma anche secondo strutture formali abbastanza singolari. Possiamo o dobbiamo ritenere egiziane queste e altre sculture del genere? E' molto probabile o ragionevole una risposta affermativa.

Mentre infatti si è abbastanza d'accordo quando si riferisce a maestranze egiziane qualche rilievo con la figura di san Menas, che pare più frontale, rigida e schematica, quasi a livello popolare, non pare che si voglia riconoscere all'Egitto del sesto secolo anche una produzione colta, che comprenda quindi anche altri avori con la figura di san Menas, trattata in modo diverso, pur avendo di vista la stessa destinazione pratica.

Trascurando gli oggetti che, essendo mobili, possono teoricamente dar adito a supposizioni d'ogni genere quanto al luogo di provenienza, sono presenti in Egitto pitture a fresco, per esempio, ad Antinoe (sacello) ([94]), che attestano di per sé nel corso del sesto secolo la ricca attività di maestranze che non rinnegavano certamente la loro lingua di estrazione naturalistica e quindi

([94]) A. Grabar, *L'età d'oro...*, cit., fig. 185.

tardoellenistica, anche se la correggevano con proporzionamenti o ritmi tendenzialmente ormai « bizantini » ma non proprio copti.

Si potrebbe aggiungere a questo punto, per tornare nel campo della scultura, la figura dell'angelo scolpita al sommo d'un pilastro di Bawit (ora al Louvre) ([95]), veramente raffinata per la forza del chiaroscuro e per l'eleganza degli ondeggiamenti delle pieghe, che paiono richiamare, certamente non a caso, alcuni stilemi ben più orientali, fors'anche indiani. La lingua adottata da questo artista, però, nonostante queste inflessioni sorprendenti, non è altro che quella tardo-ellenistica ([96]).

Se le cose stanno così, non dovrebbe meravigliare che fosse di produzione egiziana, forse anche della stessa Alessandria, l'elegante pisside con san Menas, ora nel British Museum di Londra, risalente al sesto secolo ([97]), che trascina con sé nell'intricata e scottante questione — resa anche più intricata e scottante proprio per questo coinvolgimento — la stessa famosa cattedra ravennate di Massimiano: il confronto tra alcune figure della pisside, come l'angelo posto in diagonale, e altre della cattedra massimianea, come l'angelo nel battesimo di Cristo, benché non proprio inedito, è di certo molto allettante.

A proposito di confronti e di coinvolgimenti, si spiega, sulla base di queste premesse, come sia stato proposto di risalire a maestranze egiziane per il dittico col poeta e la musa, del Museo della Cattedrale di Monza: attribuzione che non è forse il caso di sostenere a tutti i costi. Un'altra pisside, piut-

([95]) Un buon ingrandimento in *Storia dell'arte*, cit., III, p. 56. DE FRANCOVICH, 1963, figg. 38, 42, 45.

([96]) E' su questa base infatti che lo stesso De Francovich tende a retrodatare anche questo pilastrino. E' molto controversa la questione della sopravvivenza d'una cultura ellenistica in Alessandria fino al sesto-settimo secolo: v. ad esempio, E. KITZINGER, *Notes on early coptic Sculpture*, in « Archaeologia » 87, s. II, 37 (1937), pp. 181-215; K. WESSEL, *Aegyptische Elfenbeinschnitzerschulen*, Berlin 1943; PIJOAN, *Summa artis*, VII. Non si può trascurare l'importanza della porta lignea di santa Barbara, che è certamente del sesto secolo: ma cfr. DE FRANCOVICH, 1963, pp. 121-123.

([97]) VOLBACH, 1976, n. 181.

tosto, dovrebbe facilmente chiamare in causa la cultura, la capacità d'espressione e la particolare inflessione linguistica di certi artisti egiziani: è una pisside con la « classica » figura del Nilo, ora a Wiesbaden (98). Le è molto vicino, sempre dal punto di vista formale, l'avorio con san Marco con i suoi seguaci sullo sfondo della città d'Alessandria (99).

Ben più avanzato invece il processo a cui paiono sottoposti gli avori ben noti del pulpito d'Aquisgrana, per i quali, specie grazie alla presenza della figura d'Iside, è quasi unanime l'attribuzione alla cultura artistica o scultoria dell'Egitto tardoantico: la datazione, proprio perché si tratta d'una testimonianza scomoda, oscilla tra il quarto e il sesto secolo, a seconda dei punti di vista (100).

8 - La cattedra eburnea

In un panorama tanto articolato ma anche problematico, dove sono presenti indirizzi tanto divergenti e contaminazioni tanto disparate, non dovrebbe tuttavia risultare molto difficile collocare gli avori che si attribuiscono alla cattedra gradese di san Marco.

Le formelle riconosciute finora presentano dati esterni che da soli potrebbero convincerci della loro appartenenza allo stesso monumento. Sono nove formelle che hanno (o, nei casi di frammenti, dovevano avere) suppergiù le stesse dimensioni: 9,5 per 19,4 cm, che, come si vede, parla d'un rapporto di uno a due, che permette di accostare anche formelle delle stesse dimensioni ma con sviluppo orizzontale, anziché verticale: è il caso del riquadro con la *Natività*. La stessa larghezza, o poco meno, ricorre in quattro formelle quadrateggianti.

Va tenuto conto che anche nella cattedra di Massimiano

(98) *Ibidem*, n. 125.
(99) *Ibidem*, n. 144.
(100) *Ibidem*, n. 72-77; De Francovich, 1963, fig. 50 e p. 123 e ss.

sono presenti formelle di misure diverse, dove inoltre si riconoscono anche discordanze tra mano e mano che operò nelle diverse « sezioni », sullo sfondo però d'una medesima cultura o scuola.

Non deve quindi meravigliare questa solo apparente discordanza tra le diverse forme degli avori che provengono dalla cattedra di Grado. E' molto probabile tuttavia, per una serie di indizi, che la cattedra gradese avesse una forma quadrangolare sia nel coronamento sia nella pianta; coronamento e pianta sono invece curvilinee nella cattedra ravennate.

Come nella cattedra di Massimiano, inoltre, anche qui sono trattati temi diversi. Un gruppo di avori è imperniato su scene della vita di Cristo. Rimangono l'*Annunciazione* ([101]), la *Natività* ([102]), un frammento delle *Nozze di Cana* ([103]), e la *Risurrezione di Lazzaro* ([104]) (fig. 4-7).

Un secondo e più cospicuo gruppo riguarda san Marco e in particolare: *San Marco che predica nella Pentapoli,* la *Guarigione di Aniano,* il *Battesimo di Aniano,* la *Consacrazione di Aniano,* e parte d'una scena « alessandrina » non identificata ([105]); a ciò si aggiunge *San Marco che scrive il vangelo* davanti a san Pietro ([106]), *San Marco che giunge in una città* verosimilmente

([101]) Museo del Castello Sforzesco di Milano: VOLBACH, 1976, n. 251.

([102]) Dumbarton Oaks Collection, Washington (fino a poco tempo fa si trovava a Lione e quindi a Parigi): K. WEITZMANN, *Catalogue...*, cit., pp. 37-42; VOLBACH, 1976, n. 251.

([103]) Londra, Victoria and Albert Museum: VOLBACH, 1976, n. 247.

([104]) Londra, British Museum: *Ibidem,* n. 246. E' molto curioso che questo avorio giunge da Amalfi, dove fu ricevuto in dono da Enea Silvio Piccolomini, che probabilmente lo tolse dalla cattedra a Grado, quand'era vescovo di Trieste.

([105]) Museo del Castello Sforzesco di Milano: VOLBACH, 1976, nn. 237-238-239-240-241.

([106]) Londra, Victoria and Albert Museum: VOLBACH, 1976, n. 243. Va notata l'indicazione della città di Roma come luogo in cui san Pietro dettò il vangelo a san Marco e, indirettamente, come il punto da cui prese

Aquileia ([107]), e un'altra formella molto simile a questa, col *Profeta Gioele* ([108]) (fig. 8-15).

La pertinenza ad un ambiente egiziano e in particolare alessandrino, almeno dal punto di vista cultuale e tematico, è confermata da una formella con *San Menas* orante tra i cammelli ([109]), di cui è una replica assai simile, senza i cammelli, la formella con un altro « chierico » orante ([110]) (fig. 16-17).

Come si è detto, gli studiosi, dopo la prima seria proposta del Graeven ([111]), si sono divisi in due gruppi circa l'attribuzione degli avori ad una regione piuttosto che ad un'altra e ad un'epoca piuttosto che ad un'altra.

All'opinione del Graeven, favorevole ad attribuire questi intagli eburnei ad una bottega egiziana del secolo sesto, si sono associati numerosi studiosi, come il Kaufmann, il Delbrück, il Goldschmidt, il Nordenfalk, il Morey, il Dalton, Ottino Della Chiesa e altri ([112]).

Dal Venturi in poi si è andata invece formando un'opposta schiera che, sostenuta dall'autorità del Volbach, preferisce attribuire le nostre formelle al secolo decimoprimo ([113]). Con un'ottica evidentemente classicistica, il Venturi, dopo aver notato che

l'avvio la predicazione marciana verso Alessandria e, forse, anche verso Aquileia.

([107]) Milano, Castello Sforzesco: Volbach, 1976, n. 248.

([108]) Parigi, Museo del Louvre: *Ibidem*, n. 245.

([109]) Milano, Castello Sforzesco: *Ibidem*, n. 242.

([110]) Parigi, Museo Cluny: *Ibidem*, n. 244.

Sull'iconografia di questi avori molto è stato scritto: v. C.M. Kaufmann, *Ikonographie der Menas-Ampullen*, Cairo 1910; J. Pijoan, *Summa artis*, VII, Madrid 1954, pp. 146-147; recentemente: A. Niero, *Osservazioni iconografiche sulle formelle della cattedra marciana,* in « Studi Goriziani » XLII (1975/2), pp. 103-112. Ne risulta con chiarezza l'appartenenza alla cultura alessandrina del sesto-settimo secolo.

([111]) H. Graeven, *Der hl. Markus in Rom und in der Pentapolis*, in « Römische Quartalschrift » XIII (1899), pp. 109 ss.

([112]) Per la bibliografia v. Volbach, 1976, pp. 138-143.

([113]) F. Volbach, *Gli avori della « Cattedra di S. Marco »*, in *Arte del primo Millennio*, Milano (1952), pp. 132-138.

negli avori « gradesi » non è « il sentimento classico ancor vivo de' bassi tempi, e non la forma sempre signorile, sempre eletta, delle opere d'arte bizantina della seconda età d'oro », proponeva che l'opera fosse stata compiuta, per iniziativa d'un patriarca locale, a Grado « la Gerusalemme delle lagune », dove ben potevano rinnovarsi nel secolo XII le suppellettili delle chiese »; e aggiungeva che « gli artefici certo non mancavano in luogo ». L'ipotesi non risolve nulla e semmai solleva il problema degli orientamenti stilistici di eventuali artisti gradesi; non spiega quella che egli definisce « classicità » e « signorilità » degli avori gradesi, che sono lontane evidentemente dalle espressioni propriamente bizantine.

Anche il Volbach riconosce che nulla di occidentale hanno gli avori gradesi: per spiegarli occorrebbe rifarsi alla Sicilia del secolo decimo-decimoprimo o anche alla Siria ([114]), o anche a Venezia ([115]). Egli deve ammettere però che certe formelle, come quella con *San Menas* o quella con le *Nozze di Cana,* sono « così vicine allo stile del secolo sesto » che gli « sembra possibile e probabile che la serie sia stata copiata da un prototipo paleocristiano ». Aggiunge tuttavia di non poter andare tanto in là da sostenere che il prototipo fosse lavorato ad Alessandria.

Il confronto che, secondo il Volbach, fa pendere la bilancia verso l'attribuzione al secolo decimoprimo è offerto dal paliotto di Salerno. « Ma la differenza nel modo di trattare le pieghe, gli occhi e tutti i particolari è talmente forte che si può riconoscere chiaramente che i maestri del paliotto di Salerno hanno adoperato un prototipo stilisticamente imparentato con gli avori della cosiddetta cattedra di S. Marco » ([116]). Egli non giunge dunque ad ammettere prototipi in comune tra la cattedra gradese e il paliotto di Salerno, ma alla necessità di supporre, prima del paliotto di Salerno, rilievi del tipo di questi di san Marco, con il che si conclude già fin d'ora che quel che

([114]) *Ibidem*, pp. 137-138.
([115]) VOLBACH, 1976, p. 139.
([116]) VOLBACH, *Gli avori...*, cit., p. 136.

riflette il paliotto salernitano coincide con quei prototipi paleocristiani e principalmente tardoantichi, ma relativamente alla produzione del Mediterraneo orientale, che combaciano con gli avori gradesi.

Il Volbach precisa che « il maestro di Salerno è tipicamente campagnolo (sic) e si stacca dal modello orientale, mentre i rilievi della leggenda di san Marco appartengono ad un circolo artistico molto più orientale » ([117]). In fin dei conti egli è preoccupato perché non si trovano prima del mille « grossi, tondi occhi che guardano in su, i capelli così fortemente stilizzati » ([118]). Si direbbe dunque un manierismo che pure « si appoggia ad elementi classici » ([119]).

Procedendo con un'analisi di tipo prevalentemente iconografico non si può giungere ad una conclusione convincente. Lo stesso Volbach esprime il suo disorientamento: per quel che riguarda il sesto secolo si può dire che non si potrà trovare qualche parallelo stilistico puntualissimo. Ma ben più difficile sarà trovare confronti precisi e coerenti nell'undecimo secolo, incominciando proprio dal paliotto di Salerno.

Più preciso lo studio di Kurt Weitzmann ([120]), che riporta gli avori gradesi al secolo ottavo-nono e ad un ambito stilistico-culturale più pertinente, anche se poi conclude un po' troppo rigorosamente circa l'omogeneità del gruppo e la loro provenienza da una cattedra.

L'omogeneità stilistica di queste formelle appare evidentissima. Possono essere parzialmente isolate l'*Annunciazione* con la *Natività* e, per ragioni diverse, *San Marco che giunge ad Aquileia.* La singolarità dell'*Annunciazione,* e quindi anche della

([117]) *Ibidem*, p. 136.

([118]) *Ibidem*, p. 136.

([119]) *Ibidem*, p. 137. La formella con Cristo tra i dodici apostoli del Museo di Digione (VOLBACH, 1976, n. 148) presenta sorprendenti somiglianze con quella di *San Marco che scrive il Vangelo.*

([120]) K. WEITZMANN, *The ivoires of the So-called Grado chair,* in « Dumbarton Oaks Papers », XXVI (1972) pp. 43 ss.

Natività (meno ben conservata) è fondata su una sinuosità più compiaciuta, specie nei panneggi, il cui « dosso » è accuratamente rilevato come in un filetto o cordoncino che accentua coloristicamente e linearisticamente il dato non più naturalistico ([121]). Si aggiunga una notevole accuratezza nell'elaborazione dei particolari in raffinata chiave ornamentale, specie nei motivi architettonici, brillantemente coloristici ([122]). A questo proposito non sorprende la stretta somiglianza delle colonne scolpite, simili a quelle protoislamiche di Khirbat al Mafjar ([123]), sia perché colonnine di questo genere, anche se non esattamente sempre con gli stessi motivi (che conta molto meno), non mancano in monumenti egiziani anche del secolo sesto ([124]), sia perché la stessa cultura artistica che qualifica le sculture del castello omayyade di Khirbat al Mafjar, che sono dei primi decenni del secolo ottavo, com'è stato più volte già sottolineato ([125]), è anzitutto cultura che possiamo definire proto-bizantina o « seleucide »: ha quindi « a monte » una maturazione formale di cui le formelle « gradesi » potrebbero essere addirittura la più chiara testimonianza.

Sorprendono certe contorsioni nelle membra, specie nelle

([121]) Vengono qui alla mente altri avori che fanno pensare a stretti rapporti con la plastica egiziana del sesto secolo, caratterizzata da particolare sinuosità nelle pieghe stilizzatissime, da cifre varie negli occhi, nelle articolazioni, nei capelli: il *Poeta* e la *Musa* del Museo della Cattedrale di Monza (VOLBACH, 1976, n. 68), l'*Arianna* del Museo Cluny di Parigi (Ibidem, n. 78), la *Pantomima* dei Musei di Stato di Berlino (Ibidem, n. 79) e così via.

([122]) E' un colorismo che fa pensare alla valva di dittico con l'*Angelo* del British Museum di Londra (VOLBACH, 1976, n. 129) o il dittico con *Cristo e Maria* dei Musei di Stato di Berlino (Ibidem, n. 137): sono sempre opere del pieno sesto secolo.

([123]) K. WEITZMANN, *The ivoires...*, cit., p.

([124]) A. GRABAR, *L'età d'oro...*, cit., fig. 303.

([125]) D. GIOSEFFI, *Le componenti...*, cit., pp. 347-349 passim; S. TAVANO, *La restaurazione giustinianea in Africa e nell'alto Adriatico*, in *Aquileia e l'Africa*, « AAAd », Udine 1975, pp. 270-275.

figure femminili, che potrebbero trovare paralleli o precedenti dapprima in qualche scultura di Hatra del secondo secolo d. C. ([126]) ma poi, più opportunamente, nella più tarda scultura ellenistizzante di Gandarah, dove ricorrono anche quei grafismi che caratterizzano i panneggi delle nostre formelle ([127]). Chiamati in causa gli indirizzi stilistici dell'India del quarto-sesto secolo, troviamo corrispondenze e spiegazioni soddisfacenti, per esempio nell'arte gupta ([128]). Non è la prima volta, del resto, che si afferma che ci furono influssi dell'arte indiana in Egitto, come in tutto il Vicino Oriente, attorno a quei secoli ([129]).

Certo, anche in Occidente qualche avorio altomedioevale denuncia alcune vaghe concordanze con quel repertorio formale e, secondariamente, anche iconografico: si veda, ad esempio, l'Ascensione del Landesmuseum di Darmstadt, risalente al secolo nono ([130]). Ma infiltrazioni orientali nella cultura figurativa carolingia e, più ancora, in quella ottoniana, fino al romanico pieno (si ricordino le sculture aquitaniche) non ci sorprendono, anche se spesso non possiamo rifare il tragitto (ma possiamo intuirlo o ricostruirlo) e se il dato poteva essere ormai fermato, quasi fossilizzato in un repertorio diffuso da tempo, con la mediazione della Penisola iberica ed assunto quasi meccanicamente, senza una precisa intelligenza.

([126]) R. GHIRSHMAN, *L'arte persiana*, cit., fig. 106.

([127]) H. GOETZ, *India*, Milano 1959, fig. a p. 78, 103, 121.

([128]) Un ruolo importante di mediatore fu assicurato certamente dal fattore sassanide, unificatore sul piano politico e riorganizzatore sul piano artistico: v. *Gupta-scuole* in E.U.A., tavole 38, 40, 42.

([129]) Sul problema v. DE FRANCOVICH, 1963, p. 165 e ss., bibliografia a p. 219, n. 235.

([130]) VOLBACH, 1976, n. 227; si veda anche l'avorio con l'arcangelo Michele (Lipsia), particolarmente vivace nell'adozione di stilemi d'importazione indiana: *ibidem*, n. 222. Influenze indiane e addirittura cinesi (molto probabilmente tramite le stoffe) si rintracciano in vari monumenti: ad esempio nel Sacrificio d'Isacco nel monastero sinaitico di S. Caterina: G. H. FORSYTH-K. WEITZMANN, *The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai*, Ann Arbor 1975, pl. CXXX e ss.; v. anche l'esemplificazione di R. GHIRSHMAN, *Arte persiana*, cit.

Ma quelle teste innaturalmente girate all'insù nell'avorio di Darmstadt, che hanno riscontro nei mosaici dell'Ascensione di santa Sofia di Salonicco ([131]), le abbiamo anche nelle tavolette « gradesi » con *Gioele* o con *San Marco in Aquileia*: il mosaico salonicense sappiamo che va inquadrato nel sopravvento di forme siriache e in particolare cappadoci antecedenti o contemporanee all'iconoclastia.

Tornando però all'*Annunciazione*, si affianchi questo rilievo a quello della *Risurrezione di Lazzaro* e si vedrà come sono ambedue la precisa ripetizione, da vicino, dello stesso disegno o modello: sono certamente due mani diverse, di due artisti però che elaborano lo stesso soggetto: molto probabilmente quello dell'*Annunciazione* era il maestro anziano, mentre l'altro, più avanzato, adeguava ad una maniera più « egiziana » le strutture formali suggerite da un maestro più colto e consapevole del significato che avevano le forme che tramandava.

Rimane però in tutte le formelle, ipoteticamente eseguite dagli allievi, più d'uno stilema ereditato dal maestro, come quelle mani dalle dita affusolatissime e quasi uncinate all'insù, che ricordano, più chiaramente ancora di altri particolari, talune peculiarità della « cifra » indiana: e non sono particolari che contino soltanto a livello iconografico.

Certe capigliature a calotta gonfia di riccioli avvitati, presenti, per esempio, nell'avorio con l'*Annunciazione* (in altre formelle la formula ha una stilizzazione diversa), richiamano, come ha ben visto il Weitzmann ([132]), sculture della prima metà del secolo ottavo; ma queste a loro volta vanno intese come elaborazione stilizzata di tante capigliature analoghe in avori, per esempio del sesto secolo ([133]).

Curiosa rimane la forma a clessidra dei capitelli dell'avorio con *San Menas*: è difficile, di primo acchito, indicare una pre-

([131]) A. GRABAR, *Bisanzio*, Milano 1964, tav. a p. 85.

([132]) K. WEITZMANN, *The ivoires...*, cit., figg. 50-55.

([133]) Si vedano però le capigliature ben più antiche (secoli secondo e terzo) di Hatra: R. GHIRSHMAN, *Arte persiana*, cit., figg. 101, 110.

cisa origine di questa forma, in cui ha indubbiamente una parte molto importante anche l'accentuata maniera di semplificare e di assottigliare modanature, cornici e colonne, evidente negli altri particolari. Si può forse pensare alla contrazione di capitelli egizi a foglie o anche a fiori di loto. L'ipotesi poggia, oltre che su somiglianze abbastanza evidenti, sul facile riscontro, per il nono o decimo secolo, proprio in Egitto, con architetture arabe ([134]), dove capitelli, che possono ben essere accostati a questi, presentano una forma che più di questi dell'avorio « gradese » richiamano il fiore di loto. La forma così stilizzata è tuttavia attestata fin dal terzo-quarto secolo, in un edificio di Paikuli ([135]), quindi fuori dell'area egiziana ma, immediatamente ai margini della stessa, nel monastero sinaitico di santa Caterina, nelle colonnine di sostegno dell'altare ([136]).

Un altro particolare architettonico-decorativo degli avori « marciani », la fitta raggera della conchiglia che occupa l'arco al di sopra di alcune scene, rimanda a una regione prossima, alla Palestina, che ha tanti elementi fondamentalmente in comune con l'Egitto, e in particolare alla porta lignea di Al-Aqsa, del secolo ottavo ([137]). Non è una somiglianza semplicemente iconografica bensì stilistica, altrimenti dovremmo ricordare una quantità grandissima di monumenti con archi e conchiglie.

Gli studiosi, però, che tendono a postdatare gli avori « gradesi », sono indotti a farlo fondamentalmente dalla forma che presentano alcune architetture, sullo sfondo di alcune scene e specialmente dalla presenza di torri che fanno pensare a mina-

([134]) Grande Moschea di Samarra (K.A.C. CRESWELL, *Architettura islamica delle origini*, Milano 1966, pp. 308-311); Moschea di Ibn Tulun al Cairo (J.D. HOAG, *L'architettura islamica*, Milano 1975, p. 52 ss., fig. 61): sono esempi di poco posteriori alla metà del secolo nono.

([135]) *Enciclopedia dell'arte classica e or.*, alla voce; K.A.C. CRESWELL, *Architettura...*, cit., pp. 308-311.

([136]) G. H. FORSYTH-K. WEITZMANN, *The monastery...*, cit., pl. LXXXVII, B-D.

([137]) Qui ricorrono anche le colonnine scolpite a fitti motivi geometrici, già riscontrate in Egitto.

reti. Di conseguenza si dovrebbe parlare di esecuzione, come minimo, successiva all'occupazione araba di Alessandria, dato che quelle architetture alludono proprio agli edifici più eminenti di questa città.

Anche a questo proposito non è difficile ricordare la dipendenza della cultura artistica proto-islamica, per la stragrande maggioranza delle scelte sia iconografiche sia formali (per gli Arabi lavorarono molto artisti cristiani) dal repertorio già esistente nell'area vicino-orientale fino al secolo settimo. Basterebbe ricordare l'architettura che domina nell'avorio già ricordato con *San Marco e i discepoli* ([138]) o le architetture dipinte nel *Pentateuco* di Tours per vedere come i precedenti sono ben attestati proprio in Egitto immediatamente prima dell'arrivo degli Arabi.

I confronti appena proposti, a cui si potrebbero aggiungere degli altri ([139]), potrebbero bastare a convincerci almeno sul piano iconografico, dato che questo è il punto di partenza della questione. Sul piano strettamente formale, poi, l'elaborazione impressa dall'artista è in linea con quell'orientamento semplificatore e schematizzante, che si riscontra in tutti i particolari di queste formelle, nei volti, negli occhi, nelle mani, negli arti, nei panneggi. Ma è annunciata altrettanto bene dalle miniature ricordate del *Pentateuco* di Tours, per il quale pare inevitabile l'attribuzione all'ambiente egiziano.

Accettate queste premesse, non risulterà inesplicabile l'apparizione di schematizzazioni analoghe (oltre che di iconografie

([138]) VOLBACH, 1976, n. 144. Sui problemi di fondo v. E.I. GRUBE, *Studies in the Survival and Continuity of pre-muslim traditions in Egyptian Islamic Art*, in « Journal of the am. Research Centre in Egypt », I (1962).

([139]) Il confronto più convincente ci viene dal mosaico di Gerasa che riproduce proprio la città di Alessandria: si ritrovano alcuni edifici e certi particolari (come il colonnato che sembra una ringhierina) che coincidono esattamente con l'avorio di san Marco del Louvre e con gli avori « gradesi » (J. PIJOAN, *Summa artis*, cit., vol. VII, fig. 237). « Minareti » e architetture simili si riscontrano anche altrove, come nella stessa *Genesi* di Vienna.

simili) nel monumento che ha indotto vari studiosi a riferire gli avori gradesi al secolo decimoprimo o decimosecondo. Mi riferisco al paliotto eburneo di Salerno, risalente al 1084 ([140]). Si tratta in realtà d'un'opera che tramanda una notevole quantità di elementi cifrati e di iconografie standardizzate specialmente dall'arte islamica. Ma lo stesso paliotto rivela, come non avviene per gli avori gradesi, anche una serie cospicua di intrusioni palesemente mediobizantine. Lo stesso non si può proprio dire degli avori « gradesi ».

La scena della *Natività,* presente in ambedue le serie, chiarisce molto bene la profonda differenza che esiste tra le due serie, nel senso che si è notato più sopra. In più, quello strano ribaltamento che ha subito la Madonna nell'avorio salernitano e che non si può notare nell'avorio « gradese », dipende dalla trasposizione in piano d'una figura che, per effetto della concavità, un'abside poteva far apparire così « innaturale »: si confronti, ad esempio, ciascuna figura con quella della *Natività* dipinta nell'abside del monastero egiziano di Deir es Suriani ([141]), e se ne ricaverà un argomento convincente.

* * *

La formella con *San Marco* che giunge ad Aquileia, per conto suo, presenta discordanze rispetto a tutte le altre formelle. Se, come si potrebbe pensare, fu aggiunta alla cattedra quando questa fu inviata a Grado, per precisare un momento « aquileiese » dell'apostolato di san Marco, dovrebbe essere la più tarda di tutte: a parte la ripetizione di alcuni stilemi, come lo svolazzo arricciato della veste, la capigliatura a solchi paralleli, una sinuosità nelle pieghe stesse, altri elementi sono in disaccordo rispetto alle rimanenti formelle: le architetture sullo sfondo sono più tozze e quasi descrittive, certamente meno affollate. Si

([140]) Le formelle salernitane sono visibili in: A. CARUCCI, *Gli avori medioevali di Salerno*, Salerno (1965).

([141]) D. TALBOT RICE, *L'arte bizantina,* cit. 1966, fig. 18 (sec. X).

direbbe che si volesse riprodurre qualche monumento tipicamente aquileiese, come il « mausoleo » composto di un alto basamento quadrangolare, un colonnato e una cuspide piramidale. L'Evangelista va verso una torre, che potrebbe anche alludere allo stesso Battistero, allusione che calzerebbe molto bene ([142]).

E' importante però che questa formella, nonostante taluni tentativi di imitazione dei particolari più caratteristici delle altre, risulti la più intonata nella cultura paleocristiana. Possiamo supporre che fosse eseguita a Costantinopoli poco prima che l'imperatore provvedesse ad inviare la cattedra a Grado. Forse l'aggiunta fu fatta a Grado dopo l'arrivo o anche a Ravenna, dove certamente la cattedra con gli altri doni di Eraclio sostò prima di compiere l'ultimo tragitto fino a Grado.

Gli alessandrini sapevano che a Grado, che confondevano con Venezia, nel secolo nono era conservata la cattedra di san Marco e ai Veneziani dicevano che poteva loro bastare quel possesso, evidentemente molto significativo ([143]). Eraclio, molto probabilmente, l'aveva tolta ad Alessandria poco prima del 630 ([144]).

Dopo la testimonianza di Giovanni Candido, già ricordata più sopra, la cattedra è nominata in alcune carte geografiche cinquecentesche ([145]) e da altri scrittori, che però probabilmente ripetevano senza controllare la frase o il concetto del Candido. Nella pianta del Ferruglio, risalente al 1780 ([146]), parrebbe che

([142]) Sorprende come finora i pur accaniti studiosi di antichità aquileiesi e gradesi non abbiano almeno tentato di sfruttare i suggerimenti offerti da questa e dalle altre formelle.

([143]) I custodi alessandrini del corpo di S. Marco avrebbero detto, rivolgendosi ai veneziani che volevano portarlo via: *Sufficiat vobis quod sedem eius habetis* (AA.SS., April., III, p. 359, n. 7).

([144]) V. la n. 70.

([145]) A. CUCAGNA, *Il Friuli e la Venezia Giulia nelle carte geografiche regionali dei secoli XVI, XVII e XVIII*, Trieste 1964, pp. 101-102; L. ALBERTI, *Descrittione di tutta l'Italia*, Venezia 1594, p. 479.

([146]) G. CUSCITO, *Una pianta settecentesca del Duomo di Grado e le iscrizioni musive del secolo VI*, in « Aquileia Nostra », XLIII (1972), coll. 11-113.

la cattedra fosse ancora custodita nel sacello dedicato appunto a san Marco. Sennonché la stessa indicazione è data dallo Joppi ([147]) parecchi decenni dopo: è probabile che tanto il Ferruglio, quanto lo Joppi abbiano meccanicamente ripetuto indicazioni esistenti in vecchie piante della basilica di sant'Eufemia. Giacomo Gregori, infatti, nella prima metà del Settecento ([148]), dice chiaramente che « la cattedra dell'evangelista S. Marco primo vescovo d'Alessandria... per l'antichità o incuria de' nostri maggiori cadde in pezzi e fu smarrita ». Egli non può dire quando ciò sia avvenuto ma i due secoli precedenti furono spettatori di questo e di altri depauperamenti a cui fu malamente soggetta la città di Grado, sicché ci sarà difficile rifare il cammino che, in più volte, le formelle, a gruppi o isolate, intrapresero per altre città e per altri lidi.

([147]) Ms. nella Biblioteca civica di Udine (n. 303).

([148]) Lo scritto del Gregori è apparso anonimo ne « L'Istria » e recentemente ripubblicato a Trieste: *Notizie succinte dell'origine, religione, decadenza dell'isola e città di Grado da ignoto autore del secolo passato ma che potrebbe essere D. Giacomo Gregori*, Trieste 1975, p. IV, 3.

Carlo Gaberscek

RIFLESSI SASSANIDI NELLA SCULTURA ALTOMEDIOEVALE DELL'ALTO ADRIATICO

Nel processo di formazione dell'arte dell'Europa altomedioevale, soggetta ad eterogenei, e talora contraddittori, influssi orientali, un ruolo importante è svolto dall'arte sassanide.

La capacità di irradiazione, che fu sempre una caratteristica della cultura iranica, assunse proporzioni grandiose nel periodo sassanide (225-651 d. C.). L'arte sassanide, erede delle antichissime esperienze estetiche del mondo iranico e mesopotamico, è prevalentemente caratterizzata da schemi compositivi e formali improntati ad una visione antinaturalistica ed astratta delle forme, sempre rigorosamente stilizzate e geometrizzate [1].

L'arte sassanide conobbe una prodigiosa fioritura delle arti suntuarie, oreficerie, gioielli e, soprattutto, stoffe, che, com'è noto, ebbero una grandissima diffusione in tutto il continente euroasiatico e furono le principali responsabili della trasmissione di motivi decorativi persiani fuori dell'Impero sassanide. L'importazione dalla Cina della seta, sia grezza sia lavorata, fu per l'Impero sassanide una delle voci più importanti del commercio di transito [2]. Dal IV secolo d. C. anche in Persia si sviluppò una fiorentissima industria tessile e le stoffe sassanidi, per la perfetta realizzazione tecnica e per l'estesa varietà dei loro motivi decorativi, incontrarono il favore di una vasta clientela.

La maggior parte dei tessuti sassanidi conservati nei musei

[1] Fondamentale, per la conoscenza dell'arte sassanide, è il volume di R. Ghirshman, *Arte persiana - Parti e Sassanidi*, Milano 1962.

[2] Il controllo della famosa via della seta fu una delle principali cause del lungo conflitto tra il mondo persiano e quello romano.

europei proviene soprattutto dai tesori delle abbazie e delle cattedrali, dove avvolgevano le reliquie giunte dai luoghi santi dell'Oriente. Uno dei pezzi più famosi è rappresentato da un frammento di tessuto di seta del Victoria and Albert Museum di Londra (VI-VII sec.) (fig. 1) ([3]), che raffigura un simurgh ([4]). Il corpo dell'animale, collocato entro un medaglione rotondo con la cornice decorata da perle (schema molto comune nell'arte sassanide), è stato sottoposto ad un ferreo processo di elaborazione decorativa e stilizzazione astratta, che ha trasformato la figura in un organismo privo di riferimento con la realtà. Questo simurgh, creazione tipicamente sassanide, compare piuttosto frequentemente anche su altri tessuti ([5]) ed argenterie sassanidi ([6]) conservati nei musei europei, che rimandano all'analoga figura scolpita sulla veste di un re sassanide nei rilievi rupestri di Taq-i Bustan ([7]).

Nell'Alto Medioevo la prima notevole presenza dell'arte di tipo sassanide nei centri dell'alto Adriatico è costituita dalla cattedra-reliquiario in alabastro che l'imperatore Eraclio inviò, con

([3]) W.F. VOLBACH, *Il tessuto nell'arte antica*, Milano 1966, p. 50 fig. 21.

([4]) Il simurgh (o senmurv) è un uccello favoloso attestato nella tradizione iranica fin dal primo millennio a. C. e nelle arti partica e sassanide, dalle quali verrà trasmesso a quella islamica e bizantina (che lo piegheranno ad intenti prevalentemente decorativi) e penetrerà anche nel repertorio altomedioevale occidentale, v. voce *Senmurv*, in *Enciclopedia dell'arte antica classica ed orientale*, Ist. Encicl. Ital., vol. VII.

([5]) v. R. GHIRSHMAN, *Arte persiana*, cit., p. 229 fig. 275: stoffa sassanide - Parigi, Musée des arts décoratifs, p. 299 fig. 276: stoffa sassanide - Firenze, Museo Nazionale.

([6]) v. Ibidem, p. 219 fig. 260: coppa decorata - Londra, British Museum; O. VON FALKE, *Kunstgeschichte der Seidenweberei*, Berlin 1913, p. 14 abb. 62: fiaschetta sassanide; I. BELLI BARSALI, *L'oreficeria medievale*, Milano 1966, p. 11 fig. 2: piatto sassanide - Copenaghen, Ny Carlsberg Glyptothek.

([7]) v. R. GHIRSHMAN, *Arte persiana*, cit., p. 227 fig. 270, p. 228 fig. 272.

una reliquia della Croce ([8]), al patriarca di Grado attorno al 630. La cattedra-reliquiario, che ora si trova nel tesoro della basilica di S. Marco a Venezia (nel duomo di Grado ne rimane un calco), eseguita molto probabilmente in Palestina, rappresenta un'interessante testimonianza della cultura figurativa dell'area siro-palestinese (in cui coesistevano e si incrociavano elementi naturalistici di tradizione classico-ellenistica ed elementi astratti e geometrizzanti di impronta iranica) ([9]) alla vigilia dell'occupazione araba. Questa ricca e complessa cultura artistica venne prontamente assimilata dai conquistatori arabi, privi di una propria tradizione figurativa. Saranno proprio gli Arabi, dopo aver sottomesso la Palestina, la Siria e l'Egitto bizantini, a porre fine nel 651 all'Impero sassanide, ormai logorato dal lungo conflitto con Bisanzio. Ma l'arte sassanide non muore affatto con la caduta dell'Impero, anzi, ancora una volta, la cultura persiana dimostra una straordinaria capacità di resistenza. Nel 750, un secolo dopo la fine dell'Impero sassanide, la nuova dinastia araba degli Abbassidi, dopo aver spodestato i califfi Omayyadi, trasferisce la capitale da Damasco a Bagdad in Mesopotamia, cuore dell'ex-Impero sassanide, proprio nei pressi dell'antica Ctesifonte. Mentre precedentemente gli Omayyadi avevano come loro centro di potere la zona siro-palestinese ed avevano prevalentemente attinto, dal punto di vista artistico e culturale, all'eredità classico-ellenistica (ancora viva in quella zona), i califfi Abbassidi, nemici accaniti degli Omayyadi, trasferiscono il loro centro di potere in Meso-

([8]) S. TAVANO, *Stauroteca bizantina inedita*, in « Studi Goriziani », XLI (1975), pp. 139-152.

([9]) C. GABERSCEK, *L'eredità sassanide nella scultura altomedioevale in Friuli*, in « Memorie Storiche Forogiuliesi », Giornale della Deputazione di Storia Patria per il Friuli, LI (1971), pp. 18-37, pp. 19-21; S. TAVANO, *Il culto di S. Marco a Grado*, in « Scritti storici in memoria di P.L. Zovatto », Milano 1972, pp. 201-219; C. GABERSCEK, *La scultura altomedioevale in Friuli e in Lombardia*, in « Aquileia e Milano », A.A.Ad IV, Udine 1973, pp. 383-404, pp. 384-386; S. TAVANO, *Le cattedre di Grado e le culture artistiche del Mediterraneo orientale*, nel presente volume.

potamia e si richiamano programmaticamente alle tradizioni culturali ed artistiche sassanidi. Nella nuova metropoli di Bagdad, accanto all'elemento arabo, acquista dunque un peso sempre maggiore l'elemento persiano, sia in campo politico sia in quello artistico-culturale ([10]).

L'erede vero dell'arte sassanide fu dunque l'Islam, che diede nuovo impulso e vigore alle antiche formule estetiche ed iconografiche delle millenarie tradizioni artistiche iraniche. Tramite l'Islam l'arte sassanide continuò ad esercitare il suo fascino non solo sui popoli e sulle culture con cui era stata in contatto ai tempi dell'Impero sassanide, ma ebbe una straordinaria reviviscenza e, grazie anche all'enorme estensione dell'Impero islamico, riuscì a diffondersi su un territorio immenso, che andava dalla Spagna all'Estremo Oriente ([11]).

Anche nella scultura dell'Italia longobarda, sempre pronta a recepire influenze e suggestioni orientali, sono riconoscibili alcuni riflessi dell'arte sassanide, come è dimostrato dalla decorazione di uno degli archetti del ciborio del patriarca Callisto nel Museo Cristiano di Cividale, che presenta due grifi affrontati ([12]).

La decorazione degli archetti del ciborio callistiano rappresenta un importante documento di quella ondata orientalizzante, che investe molte manifestazioni artistiche dell'Italia longobarda, riferibile — in larga parte — alla Siria omayyade ([13]),

([10]) R. GHIRSHMAN, *Arte persiana*, cit., p. 338; K. OTTO DORN, *Islam*, Milano 1964, p. 87; E. KÜHNEL, *L'arte islamica*, Milano 1967, p. 49.

([11]) Sulla diffusione dell'arte sassanide, R. GHIRSHMAN, *op. cit.*, p. 283 ss.; A. GRABAR, *Le rayonnement de l'art sassanide dans le mond chrétien*, in « Atti del Convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo », Roma 31 marzo - 5 aprile 1970, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1971, pp. 679-707.

([12]) v. C. GABERSCEK, *L'eredità sassanide nella scultura altomedioevale in Friuli, cit.*, fig. 4.

([13]) C. GABERSCEK, *La decorazione del ciborio del patriarca Callisto a Cividale*, in « La Panarie », n.s. XXV (1974), pp. 14-20.

dove la tradizione classico-ellenistica era stata conservata ed anzi giocava ancora un ruolo di primo piano nell'arte protoislamica ([14]), che aveva accolto anche motivi sassanidi, ma in misura senz'altro minore. Nell'archetto del ciborio callistiano i due grifi denunciano, soprattutto nel trattamento delle ali, una stilizzazione di tipo persiano, ma, nel complesso della decorazione, i richiami classicheggianti prevalgono: dalla cornice di ovuli alla fascia dell'arco, decorata con foglie e grappoli. Siamo dunque nel gusto classicheggiante della « rinascenza liutprandea » ([15]), in cui un relativo naturalismo continua a sopravvivere, pur in maniera stilizzata, come si può vedere, ad esempio, anche nella decorazione di uno schienale di cattedra del Museo Cristiano di Monastero (Aquileia) ([16]), dove le persistenze naturalistiche sono piuttosto evidenti, mentre uno stilema riferibile all'arte sassanide (la sciarpa che si snoda dal collo dei due pavoni) si riduce a notazione puramente marginale, assorbita in tutt'altro contesto.

Un ben più deciso e cosciente riferimento a un modello di gusto sassanide (senza dubbio una stoffa) è invece evidente nella decorazione del celebre pluteo che reca l'iscrizione del patriarca Sigualdo nel Museo Cristiano di Cividale (fig. 2) ([17]). La parte inferiore della zona centrale, che mostra una composizione di tipo persiano dall'impianto rigidamente simmetrico — un albero

([14]) D. GIOSEFFI, *Le componenti islamiche nell'arte altomedioevale in Occidente*, in « Aquileia e l'Africa », « A.A.Ad V », Udine 1974, pp. 337-351.

([15]) C. GABERSCEK, *La rinascenza liutprandea in Friuli e nel regno longobardo*, in « La Panarie », 3-4, (1974), pp. 7-16; *Frammenti decorativi « liutprandei » a Cividale*, in « Arte in Friuli - Arte a Trieste », Studi e ricerche dell'Istituto di Storia dell'Arte, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Trieste, Udine 1977.

([16]) v. C. GABERSCEK, *La scultura altomedioevale in Friuli e in Lombardia*, cit., fig. 2; *L'eredità sassanide nella scultura altomedioevale in Friuli*, cit., fig. 5.

([17]) Negativa n. 207 dell'Archivio fotografico della Soprintendenza ai monumenti e alle gallerie del Friuli-Venezia Giulia; C. GABERSCEK, *L'eredità sassanide*, cit. fig. 6.

della vita verso cui si slanciano due grifi —, trova un puntualissimo riscontro (come è stato varie volte sottolineato dagli studiosi) nella lastra coi draghi del sarcofago di Teodota a Pavia ([18]), il cui artefice si era certamente ispirato a stoffe di gusto sassanide (e il fatto che le stoffe rappresentassero un modello tanto importante per gli scultori dell'Alto Medioevo influiva anche su quel tipico appiattimento bidimensionale e su quella forte tendenza geometrizzante che caratterizza la scultura dell'epoca). Anche nella lastra pavese — come nel pluteo di Sigualdo — dall'albero della vita posto al centro sbocciano due teste di animali: particolare che si ritrova pure in un pluteo frammentario del Museo Cristiano di Cividale, attribuito all'età del patriarca Paolino ([19]). Uno schema compositivo analogo a quello della zona centrale del pluteo di Sigualdo è ancora riscontrabile in un frammento di pilastrino murato in uno dei contrafforti del lato sud della basilica di Aquileia (fig. 3) ([20]), che mostra un albero della vita dei cui frutti si cibano due colombe, mentre, in basso, due animali cercano di arrampicarvisi.

Nel pluteo di Sigualdo anche la decorazione delle parti laterali con quattro medaglioni rotondi, decorati da foglie cuoriformi, che racchiudono i simboli degli Evangelisti, è riferibile — come è stato tante volte notato — all'arte sassanide. I simboli evangelistici, non solo nel vistoso trattamento delle penne delle ali (a scaglie sovrapposte, simili a ventagli) e nelle zampe snodate come un congegno meccanico, presentano la medesima accentuazione dei valori decorativi tipica della fauna sassanide, ma persino nel loro atteggiamento richiamano puntualmente l'aggressi-

([18]) v. C. GABERSCEK, *L'eredità sassanide*, cit., fig. 8.

([19]) v.Ibidem, fig. 10; C. GABERSCEK, *La scultura altomedioevale in Friuli e nelle regioni alpine,* in « Aquileia e l'arco alpino orientale », « A.A.Ad » IX, Udine 1976, pp. 467-486, fig. 1.

([20]) Negativa dell'Archivio fotografico del Museo Archeologico di Aquileia; C. GABERSCEK, *L'eredità sassanide*, cit., fig. 7; il pezzo misura: cm 58 (h.), cm 40 (l.), cm 10 (sp.).

vità dei modelli sassanidi ([21]). Il bestiario delle cattedrali romaniche europee, caratterizzato da un'analoga forza aggressiva, è in gran parte una riapparizione dell'iconografia e della stilistica sassanide rielaborate nell'Alto Medioevo; infatti la plastica altomedioevale proietta il suo influsso nei secoli romanici, consentendo ai nuovi artisti di giovarsi per lungo tempo del repertorio iconografico altomedioevale.

Una larga adesione al repertorio tematico di gusto sassanide, che diventa una componente importante nella scultura in Friuli dopo la metà dell'VIII secolo (in seguito, appunto, al rilancio del gusto sassanide verificatosi nel periodo abbasside), è efficacemente documentata da un gruppo di rilievi dell'epoca del patriarca Massenzio (primi decenni del IX secolo) conservati nella basilica di Aquileia e nel Museo Cristiano di Monastero ([22]). Ad esempio, in uno dei plutei del transetto destro della basilica compare, disposta con gusto decorativo in due file di cerchi annodati tra loro ad imitazione delle « rotae » delle stoffe orientali, una flora ed una fauna caratterizzate da schemi e stilizzazioni di tipo sassanide (fig. 4) ([23]), analoghi a quelli del pluteo di Sigualdo. Tra questi schemi tipico è quello di carattere araldico, che, nel pluteo aquileiese in esame, si nota nei tre tondi inferiori. Altra tipica composizione sassanide ([24]) è quella degli

([21]) In particolare, l'espressione di forza e di ferocia della fauna sassanide è potenziata dalla resa geometrizzante delle teste.

([22]) C. GABERSCEK, *L'eredità sassanide*, cit.; S. TAVANO, *Rilievi massenziani inediti*, in « AN », XLII (1971), coll. 101-142; *Scultura paleocristiana e altomedioevale in Aquileia*, in « Arheološki Vestnik-Acta Archaeologica », XXIII (1972), pp. 234-256, pp. 245-247; C. GABERSCEK, *La scultura altomedioevale in Friuli e nelle regioni alpine,* cit.

([23]) Negativa dell'Archivio fotografico della Soprintendenza ai monumenti e alle gallerie del Friuli-Venezia Giulia; C. GABERSCEK, *L'eredità sassanide*, cit., fig. 12.

([24]) v. C. GABERSCEK, *L'eredità sassanide*, cit., fig. 14: frammento di seta sargia proveniente da Bisanzio (XI secolo), nel Musée de Valère di Sion, con due grifi addorsati, che riproduce con grande fedeltà il ricco repertorio sassanide.

animali addorsati — che, in questo pluteo, compare in due tondi della fila superiore —, come pure quella degli uccelli che si cibano dei frutti dell'albero della vita ([25]). Sempre nel transetto destro della basilica di Aquileia, accanto al pluteo precedentemente considerato, si trova un altro con animali di vario tipo entro specchi quadrangolari ([26]) (fig. 5) ([27]): oltre i grifi di ascendenza orientale, qui si può notare anche una fauna di derivazione paleocristiana ([28]), come l'agnello crucifero nel registro superiore e le due colombe che bevono ad un calice (nel primo riquadro a sinistra in basso), ma anche questi animali risultano sottoposti alle stilizzazioni di tipo sassanide, confondendosi così con la fauna di origine orientale, come pure gli animali di un altro pluteo, nel Museo di Monastero (fig. 6) ([29]), dove il gusto per le stilizzazioni di carattere decorativo si manifesta, oltre che nell'assoluta rigidità delle penne delle ali, anche nella presenza di figurazioni geometriche varie sparse sul corpo degli animali, soprattutto nella zona dell'innesto delle zampe nel corpo. Tutta la fauna dei rilievi massenziani presenta questo sistema di incastri e di innesti che finisce per distruggere la continuità e la coesione organica del corpo. Si tratta dunque di una concezione astratto-decorativa del corpo dell'animale (riscontrabile anche in altre manifestazioni artistiche altomedioevali, come nell'arte della Francia merovingia) ([30]) chiaramente riferibile all'arte sassanide, ma che ha precedenti ben più lontani nella civiltà artistica ira-

([25]) v. C. GABERSCEK, *L'eredità sassanide,* cit., fig. 15: pannello in stucco, proveniente da Ctesifonte, nei Musei Statali di Berlino.

([26]) Per questo tpo di composizione, v. C. GABERSCEK, *La scultura altomedioevale in Friuli e nelle regioni alpine*, cit., p. 470.

([27]) Negativa dell'Archivio fotografico del Museo Archeologico di Aquileia; C. GABERSCEK, *L'eredità sassanide,* cit., fig. 13.

([28]) Come, pure, nel pluteo precedente (fig. 4): due cervi.

([29]) Negativa dell'Archivio fotografico del Museo Archeologico di Aquileia; C. GABERSCEK, *L'eredità sassanide*, cit., fig. 16.

([30]) v. J. HUBERT-J. PORCHER-W.F. VOLBACH, *L'Europa delle invasioni barbariche*, Milano 1966, p. 165 fig. 175: Sacramentario Gelasiano, frontespizio, fol. 3 v. (750 c.) - Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana.

nica ([31]), come, ad esempio, è testimoniato dagli animali dell'arte archemenide ([32]). Nel pluteo di Monastero (fig. 6) altri particolari tipicamente sassanidi vengono riprodotti con puntualità, come i due uccelli con un fiore o un ramo nel becco, che trovano precisi riscontri nell'argenteria sassanide ([33]); la medesima particolarità si ritrova in un pluteo del Museo di Pomposa ([34]).

Anche l'albero della vita, con animali affrontati, che sui rilievi massenziani è raffigurato con frequenza ([35]) (in forma di

([31]) G. DE FRANCOVICH, *L'Egitto, la Siria, Costantinopoli: problemi di metodo*, in « Rivista dell'Istituto Nazionale di archeologia e di storia dell'arte », n.s. XI-XII (1963), pp. 83-229, pp. 172 ss.

([32]) v. R. GHIRSHMAN, *Arte persiana, Proto-iranici, Medi e Achemenidi*, Milano 1964, p. 142 figg. 191-192, p. 143 fig. 193.

Infatti l'Impero sassanide, nel suo programma di restaurazione dell'Impero persiano, faceva un programmatico riferimento alle tradizioni artistiche achemenidi, v. voce *Sassanide arte*, in *Enciclopedia dell'arte antica classica ed orientale*, Ist. Encicl. Ital., vol. VII, pp. 62-64.

([33]) v. G. DE FRANCOVICH, *L'Egitto, la Siria, Costantinopoli*, cit., p. 179 fig. 127: piatto d'argento sassanide - Leningrado, Ermitage; voce *Sasanidi, centri e correnti*, in *Enciclopedia Universale dell'Arte*, vol. XII, tav. 134 (a destra): vaso d'argento dorato - Teheran, Coll. Forughi.

([34]) v. M. SALMI, *L'Abbazia di Pomposa*, Milano 1966, p. 107 fig. 215; la fauna di questo pluteo, dell'XI secolo, pur iconograficamente simile a quella dei rilievi massenziani di Aquileia, è stilisticamente affine — per il modellato plastico e tondeggiante nei contorni — a quella dei rilievi bizantini della « seconda età dell'oro » (M. SALMI, op. cit., p. 111); anche i cerchi annodati, entro i quali si iscrivono gli animali di questo pluteo, sono identici a quelli di tanti rilievi riferibili all'ambiente costantinopolitano e alla provincia bizantina (v. Venezia), particolarmente numerosi nel X-XI secolo, caratterizzati appunto dall'« intreccio di fettucce », che costituisce il corrispondente « orientale » dell'intreccio triviminco « occidentale » (nastro percorso da tre solchi equidistanti); in questi rilievi bizantineggianti, dominati appunto da fettucce larghe e piatte, manca lo scatto tagliente dell'intreccio triviminco « occidentale », sostituito da formule di classica eleganza, v. F. ZULIANI, *I marmi di S. Marco, Alto Medioevo*, 2, Venezia 1971, p. 94 ss.

([35]) In un pluteo della basilica è riprodotto per ben dodici volte (v. S. TAVANO, *Rilievi massenziani inediti*, cit., coll. 105-106, fig. 1), come in un pluteo del lapidario di S. Francesco a Pola, v. Ibidem, col. 111 fig. 5.

Un albero della vita stilisticamente analogo a quello dei rilievi mas-

palmette ricadenti, con profilo arrotondato e sottolineature interne), è un elemento tipico dell'arte sassanide, che lo aveva ereditato dall'arte assira, dove aveva giocato un ruolo considerevole. Nell'arte sassanide una variante di questo motivo è costituita da animali addossati all'albero stesso ([36]). Questa formula iconografica, tramite la mediazione islamica e bizantina, compare anche nei rilievi altomedioevali, come si può vedere, ad esempio, nel riquadro inferiore di un ambone frammentario nel duomo di Grado (fig. 7) ([37]).

senziani è raffigurato anche in uno spicchio musivo nel pavimento del presbiterio della basilica di Aquileia, v. S. TAVANO, *Aquileia Cristiana*, « A.A.Ad » III, Udine 1972, tav. XXXII (fig. 34); X. BARRAL-I. ALTET, *Note sui mosaici pavimentali dell'Alto Medioevo nell'Italia del Nord*, in « Mosaici in Aquileia e nell'alto Adriatico », A.A.Ad VIII, Udine 1975, pp. 275-285 figg. 10-11.

([36]) J.J. MARQUET DE VASSELOT, *Les influences orientales (art mérovingien et carolingien)*, in « Histoire de l'art », par A. MICHEL, I, Paris 1905, pp. 395-404, p. 401 ss.; A. GRABAR, *Un relief du XI siècle à Brauweiler et l'origine des motifs « sassanides » dans l'art du Moyen Age*, in « L'art de la fin de l'antiquité et du Moyen Age, Paris 1968, pp. 677-685, p. 678.

([37]) Negativa dell'Archivio Fotografico del Museo Archeologico di Aquileia; C. GABERSCEK, *La scultura del IX secolo a Grado*, in « Sot la nape », Rivista della Società Filologica Friulana, 2 (1974), pp. 72-80, p. 74 fig. 2. Dal punto di vista stilistico i pavoni dell'ambone di Grado si differenziano dalla fauna dei rilievi massenziani di Aquileia per il loro maggior « naturalismo », riscontrabile nella resa del piumaggio e nell'agile sveltezza dell'andatura; per questi caratteri si avvicinano piuttosto, a mio avviso, ai pavoni di un timpano marmoreo murato all'esterno del duomo di Pola, v. G.T. RIVOIRA, *Le origini dell'architettura lombarda e delle sue principali derivazioni nei paesi d'oltralpe,* I, Roma 1901, p. 284 fig. 370; B. MARUŠIČ, *Spätantike und byzantinische Pula,* (Kulturhistorische Denkmäler in Istrien, VI), Pula 1967, taf. III abb. 2. L'elemento fitomorfico dietro il pavone del riquadro inferiore dell'ambone gradese in questione può essere utilmente confrontato (anche per il particolare dei due riccioli alla base del fogliame) con il « fico sterile » di un rilievo di Barbana, v. C. GABERSCEK, *La scultura altomedioevale in Friuli,* in « Quaderni della FACE », 42 (1973), pp. 6-27, p. 26 fig. 8; C. GABERSCEK, *La scultura altomedioevale in Friuli e nelle regioni alpine*, cit., fig. 10.

Alberi della vita con animali affrontati si riscontrano, nei centri altoadriatici, ancora, ad esempio, in una terracotta ornamentale del Museo Nazionale di Ravenna e in un rilievo frammentario con due grifi del Museo di Zara (fig. 8) ([38]). Molto interessante, in quest'ultimo rilievo, è la resa — a piccoli tratti — del pelame degli animali, che sembra voler riprodurre nella plastica il disegno dei punti delle stoffe; tale particolarità è riconoscibile anche nei grifi e in altri animali dei fregi decorativi dell'atrio di Pomposa ([39]), nelle colombe delle terracotte ornamentali del campanile ([40]), in un grifo di un pluteo frammentario del Museo ([41]) e nelle colombe, che si cibano dei frutti dell'albero della vita, di un archetto di ciborio di S. Maria delle Grazie a Grado ([42]), nel quale anche le palmette che ornano la fascia dell'archivolto trovano un puntuale riscontro stilistico nell'albero della vita del rilievo di Zara.

Le sculture altomedioevali dei principali centri dell'alto Adriatico dimostrano dunque di ispirarsi ai temi di gusto sassanide — anche se interpretati in maniera « provinciale » — abbondantemente riprodotti soprattutto dai tessuti del Vicino Oriente abbasside, dell'Egitto fatimida e di Bisanzio [che, a partire dal periodo iconoclastico, recepisce largamente schemi compositivi e formali sassanidi ([43])], che continuano ad attingere per secoli al ricco ed elegante repertorio decorativo persiano ([44]).

([38]) v. SALMI, *L'Abbazia di Pomposa*, cit., p. 63 fig. 111, p. 105 fig. 211.

([39]) v. Ibidem, tav. IV.

([40]) v. Ibidem, p. 62 figg. 107-108.

([41]) v. Ibidem, p. 104 fig. 208.

([42]) v. C. GABERSCEK, *La scultura del IX secolo a Grado*, cit,. p. 73 fig. 1; *La scultura altomedioevale in Friuli e nelle regioni alpine*, cit., fig. 8; S. TAVANO, *Grado - Guida storica e artistica*, Udine 1976, fig. a p. 179.

([43]) I musei europei conservano numerosi frammenti di tessuti, di gusto sassanide, attribuiti soprattutto al X-XI secolo, riferibili all'ambiente bizantino, caratterizzati da un'opulenta ricchezza decorativa.

([44]) La produzione artistica di gusto sassanide realizzata in ambiente islamico e bizantino rimane così aderente agli antichi modelli che spesso è

Oltre la decorazione interna (plutei, archi di ciborio, amboni, mosaici, ecc.), anche la decorazione esterna delle chiese dell'alto Adriatico si ispira spesso al repertorio di tipo sassanide, come si può vedere nell'atrio della chiesa di Pomposa, realizzato dall'architetto Mazulo nell'XI secolo. Si tratta di fregi in laterizio che corrono sulla fronte dell'atrio, la cui disposizione, priva di appoggi architettonici, e i cui motivi ornamentali trovano riscontro — come osserva il De Francovich (45) — sia nei fregi del S. Michele di Pavia sia nei fregi della chiesa spagnola di Quintanilla de las Viñas (VII-VIII secolo) (fig. 9) (46) — che hanno strette somiglianze (47) con gli stucchi sassanidi (48) — sia in quelli della chiesa armena di Agthamar sul lago di Van nella Turchia orientale (49). Tutto ciò, secondo il De Francovich, « fa

molto difficile distinguere tra un'opera del periodo propriamente sassanide e una sua imitazione posteriore. Su questi problemi: G. DE FRANCOVICH, *L'Egitto, la Siria, Costantinopoli: problemi di metodo*, cit.; *La brocca d'oro del tesoro della chiesa di Saint Maurice d'Augaune nel Vallese e i tessuti di Bisanzio e della Siria nel periodo iconoclastico*, in « Arte in Europa », Scritti di Storia dell'Arte in onore di E. Arslan, Milano 1966, pp. 133-175.

(45) G. DE FRANCOVICH, *Osservazioni sull'altare di Ratchis e sui rapporti fra Occidente e Oriente nei secoli VII e VIII d. C.*, in « Scritti di Storia dell'Arte in onore di M. Salmi », Roma 1961, pp. 173-236, p. 202.

(46) v. P. PALOL DE SALELLAS, *Esencia del arte hispanico de epoca visigoda, romanismo y germanismo*, in « I Goti in Occidente: Problemi », Atti delle Settimane di studio di Spoleto, III, Spoleto 1956, pp. 65-126, tav. XXI fig. 25; si veda anche: J. PIJOAN, *Summa artis - Historia general del arte*, VIII, Madrid 1955-1961, p. 380 fig. 534, p. 383 figg. 539-540.

(47) I.H. SCHMIDT, *L'expedition de Ctesiphon en 1931-1932*, in « Syria », XV (1934), p. 23.

(48) Si confrontino, ad esempio, i pavoni del fregio di Quintanilla e quello di un pannello in stucco, proveniente da Ctesifonte (VI secolo) nei Musei Statali di Berlino, v. R. GHIRSHMAN, *Arte persiana, Parti e Sassanidi*, cit., p. 201 fig. 240.

Interessante è pure, a mio avviso, il confronto tra i motivi fitomorfici del fregio di Quintanilla e certi particolari analoghi riprodotti negli ornati in cotto del campanile di Pomposa, v. M. SALMI, *L'Abbazia di Pomposa*, cit., p. 58 fig. 97.

(49) v. S. DER NERSESSIAN, *Agthamar - Church of the Holy Cross*, Cambridge (Mass.), 1965, fig. 17.

nuovamente supporre una comune fonte di derivazione che potrebbe essere stata appunto la Mesopotamia » ([50]).

Fregi decorativi in laterizio analoghi a quelli di Pomposa, ispirati ad una fauna e ad una flora sassanideggiante (anche se riprodotta in una maniera sempre più meccanica e grossolana), si ritrovano in altri centri altoadriatici, come, ad esempio, a Venezia ([51]) e in Istria ([52]).

A Pomposa anche la decorazione interna della chiesa dimostra l'adesione a modelli di gusto sassanide, come è documentato da un frammento di pluteo o fregio conservato nel Museo ([53]) e da qualche particolare del mosaico pavimentale ([54]), ed ancora riflessi sassanideggianti si riscontrano in un particolare del più tardo mosaico (1213) della chiesa di S. Giovanni Evangelista a Ravenna ([55]).

Sempre nell'ambito delle influenze e suggestioni iranico-mesopotamiche sulla scultura dei centri dell'alto Adriatico è opportuno considerare le numerose formelle circolari (o patere) e le stele un tempo infisse sopra i portoni o sui muri delle case e delle chiese, alcune delle quali ornano tuttora l'esterno dei palazzi veneziani ([56]). Queste sculture decorative, riferibili ai secoli XI-XIII, sono state oggetto di una vera e propria produzione in serie, sulla base di alcuni modelli fissi, da parte di botteghe di scalpellini che possiamo ritenere « specializzate » nel genere. Il fenomeno è interessante perché rappresenta un esempio medioevale di rapida massificazione di un linguaggio artistico me-

([50]) G. DE FRANCOVICH, *Osservazioni sull'altare di Ratchis,* cit., p. 202.

([51]) v. F. ZULIANI, *I marmi di S. Marco,* cit., Appendice p. 165 fig. I: Venezia, chiostro di S. Apollonia.

([52]) Nel lapidario di Osor (Ossero).

([53]) v. M. SALMI, *L'Abbazia di Pomposa,* cit., p. 104 fig. 208.

([54]) v. Ibidem, p. 129 fig. 265.

([55]) v. Ibidem, p. 131 fig. 271.

([56]) v. S. BETTINI, *La scultura bizantina*, II, Firenze 1944, fig. a p. 15 (sotto); M. SALMI, op. cit., p. 54 fig. 85.

diante la riproduzione artigiana dei pezzi in grande quantità ([57]). Tutte le raffigurazioni delle formelle e delle stele sono di carattere zoomorfico e fitomorfico: uccelli, draghi o altri animali fantastici affrontati (figg. 10-11) ([58]) o in lotta tra loro (fig. 12) ([59]), sempre abilmente inseriti entro la cornice: variano gli atteggiamenti, le posizioni delle teste, le circonvoluzioni delle fronde, ma rivelano tutte un'intenzione stilistica unitaria. Queste raffigurazioni animalistiche, di lontanissima origine mesopotamica, che ritrovano grande favore nel mondo bizantino ([60]) (soprattutto, come ho precedentemente sottolineato, a partire dal periodo iconoclastico) ([61]), — tramite la mediazione di stoffe, oreficerie, miniature, avori, smalti, intagli lignei, musaici portatili — divennero di moda anche nei centri dell'alto Adriatico, strettamente legati a Bisanzio. Molti dei temi « orientaleggianti » che compaiono su queste formelle erano già presenti nei rilievi dei secoli precedenti, come quello degli animali che si fronteggiano davanti all'albero della vita, quello del combattimento di animali (che si può vedere

([57]) F. ZULIANI, *I marmi di S. Marco*, cit., p. 162 nota 5.

([58]) Negative del Museo Archeologico Nazionale di Cividale; C. GABERSCEK, *Stele e formelle di gusto bizantino a Cividale,* in « Il Friuli » - Rivista turistica dell'E.P.T., 2 (1975), pp. 10-11, figg. a p. 10.

([59]) Negativa del Museo Archeologico Nazionale di Cividale; C. GABERSCEK, *Stele e formelle,* cit., fig. a p. 11.

([60]) Numerosi rilievi collegabili a questo momento dell'arte bizantina si trovano, ad esempio, ad Atene, v. S. BETTINI, *La scultura bizantina,* cit., fig. a p. 14: sculture della Piccola Cattedrale; fig. a p. 19: bassorilievo con leoni affrontati al « hom » - Atene, Museo bizantino; figg. a p. 21: bassorilievi con animali in lotta - Parigi, Louvre; Atene, Museo bizantino.

([61]) A Bisanzio, tra il IX e l'XI secolo, si manifesta un massiccio influsso di gusto islamico che introduce parecchi motivi di origine persiana, come, ad esempio, quello del pavone che fa la ruota, visto di fronte, che si ritrova in una lastra di marmo della basilica di S. Marco a Venezia (976 c.), v. R. GHIRSHMAN, *Arte persiana - Parti e Sassanidi*, cit., p. 308 fig. 409; si veda anche F. ZULIANI, *I marmi di S. Marco*, cit., p. 153 fig. 125; lo stesso motivo appare anche sulla facciata nord della cattedrale di Torcello, v. F. ZULIANI, op. cit., p. 157 fig. 134.

nei rilievi massenziani di Aquileia) ([62]) o quello dei draghi dal corpo squamoso o ricoperto di perline (fig. 13) ([63]) (anch'esso presente nei plutei — v. fig. 4 — e nei capitelli dell'atrio della basilica di Aquileia) ([64]). Ma, mentre gli animali dei rilievi massenziani,

([62]) v. fig. 4 (secondo tondo da destra nella fila superiore), dove compare un'aquila che afferra con gli artigli un coniglio. Il combattimento tra l'aquila e il coniglio (tra forza celeste e terrestre), motivo diffusissimo nella plastica dell'età romanica, è un tema di origine assai antica e si trova già in un cartiglio ittita del XIII secolo a. C., in una conchiglia caldea, in una placca d'avorio micenea, e a Persepoli, per citare alcuni esempi (C. DUFOUR BOZZO, *Corpus della scultura altomedioevale, IV, La Diocesi di Genova*, Spoleto 1966, p. 61). Nella scultura altomedioevale questo motivo appare anche (ma trattato in maniera più « naturalistica » rispetto a quello del pluteo massenziano di Aquileia) in una lastra del duomo di Modena (c. metà VIII secolo), v. E. CECCHI, *Su taluni marmi altomedioevali nel lapidario del duomo di Modena: ipotesi preliminare e saggio di analisi*, in « Atti del IV Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo », Spoleto 1969, pp. 353-367, tav. II (fig. 5), e in un capitello proveniente dalla distrutta chiesa di S. Tommaso a Genova, ora conservato nel Museo di S. Agostino, v. C. DUFOUR BOZZO, *Corpus*, cit., n. 28, pp. 60-62 fig. 49, ed è riprodotto con una certa frequenza nell'arte bizantina provinciale tra l'XI e il XII secolo, come, ad esempio, nei rilievi inseriti nel paramento esterno della Piccola Metropoli di Atene, v. *Enciclopedia Universale dell'Arte*, vol. II, s.v. *Bizantino*, tav. 378, nei litostrati di S. Marco a Venezia (secc. XI-XII), v. M. SALMI, *L'Abbazia di Pomposa*, cit., p. 108 fig. 220; C.L. RAGGHIANTI, *L'arte bizantina e romanica - L'arte in Italia dal secolo V al secolo XI*, II, Bologna 1968, col. 852 fig. 891; in una patera nell'avancorpo del portale settentrionale del transetto del duomo di Venzone (dove furono inserite diverse altre formelle con raffigurazioni di animali in lotta), v. *Venzon*, Societât Filologjche Furlane, 48ⁿ Congres, 19 Setembar 1971, Udin 1971, fig. a p. 102. Il motivo del combattimento tra l'aquila e il coniglio è presente anche nella miniatura merovingia (v. Sacramentario di Gellone, fol. 39 v.) e in quella mozarabica — che si ispira costantemente ai motivi dell'antico repertorio sassanide — (v. A. GRABAR, *Le rayonnement de l'art sassanide dans le mond chrétien*, cit., pl. XXVIII (fig. 2): Beatus di Gerona.

([63]) Negativa del Museo Archeologico Nazionale di Cividale; C. GABERSCEK, *Stele e formelle*, cit., fig. a p. 11.

([64]) v. S. TAVANO, *Rilievi massenziani inediti*, cit., col. 107 fig. 2; *Aquileia Cristiana*, cit., tav. VIII, fig. 8; il rilievo di queste figure è però

molto appiattiti, sono costruiti con criteri e preoccupazioni decorative — le membra vengono trasformate in elementi decisamente geometrici, lontani da reminiscenze naturalistiche —, gli animali delle formelle e delle stele in questione (come pure quelli di tanti altri rilievi veneziani coevi) ([65]), nella « burrosa » morbidezza del modellato (in esse il rilievo è ad incavo profondo, gli spigoli si smussano e si arrotondano secondo le necessità della decorazione: la scultura è diventata quasi di tutto tondo), rivelano un maggior intento naturalistico, una ripresa consapevole di organicità naturale, una sintesi riuscita di « classico » e di « esotico » ([66]).

Dunque, nei secoli dell'Alto Medioevo, le tendenze prevalentemente astratte e stilizzanti che si sviluppano nel mondo islamico e in quello bizantino hanno importanti riflessi nell'arte dell'Europa dei secoli cosiddetti barbarici, che guardava con grande ammirazione a quei modelli orientali, che dovevano fortemente impressionarla e suggestionarla, tanto che l'Europa si ispirerà

molto schiacciato; i draghi della formella del Museo di Cividale sono invece stilisticamente più vicini a quelli raffigurati — uniti da una catena — in un pluteo del Museo di Pomposa (XI secolo), v. M. SALMI, *L'Abbazia di Pomposa*, cit., p. 107 fig. 215; v. anche nota 34.

([65]) Venezia, che mantiene sempre attivi contatti con Bisanzio e dal IX secolo acquista un'importanza simile a quella che nel VI secolo aveva Ravenna, è il maggior centro italiano di importazione e di produzione di scultura bizantina ed esercita forti influssi nel retroterra; i marmi marciani costituiscono un'incomparabile antologia della scultura bizantina tra il IX e il XIII secolo.

([66]) Come è dimostrato da tante sculture bizantineggianti a Venezia e a Torcello, v. F. ZULIANI, *I marmi di S. Marco*, cit., lastre della San Marco « contariniana » con animali esotici in lotta: p. 147 fig. 119, p. 149 fig. 120, p. 151 fig. 123; leoni araldici affrontati all'albero della vita, p. 143 fig. 113; due grifoni ai lati di un calice, p. 163 fig. 143 (si tratta di un pezzo forse costantinopolitano — XI-XII secolo — giunto probabilmente a Venezia dopo la quarta Crociata); patere sulla facciata nord del duomo di Torcello con combattimenti di animali, p. 159 figg. 139-141; molto interessante è anche la patera che mostra una testa di leone cui sono collegati quattro corpi, p. 159 fig. 138 (si tratta di un tema noto nell'Iran sin dai tempi dei bronzi del Luristan), un motivo analogo appare in una patera del duomo di Venzone, v. *Venzon*, cit., fig. a p. 100.

per secoli ad essi, riproducendoli largamente anche sulla pietra. Tra quei modelli orientali un ruolo importante è svolto dall'arte sassanide, che ebbe una vitalità che andò ben oltre i limiti territoriali e cronologici nei quali si era sviluppata, cioè sopravvisse alla caduta dell'Impero sassanide ed anzi, nella sua fase successiva, ebbe una diffusione enormemente più ampia, grazie alla fedele assimilazione da parte dei conquistatori arabi e al suo rilancio su vastissima scala nel periodo abbasside. Tuttavia è importante sottolineare il fatto ([67]) che tanti antichissimi « segni » iranici (se non sumerici), presenti nell'arte sassanide come simboli della religione mazdeista e della monarchia persiana, sono accolti — tramite la mediazione di prodotti di lusso — dai diversi linguaggi artistici post-antichi (islamico, bizantino, « preromanico ») principalmente per la loro raffinatezza ed eleganza formale, ignorandone il significato originario. Dunque la decorazione sassanide, in gran parte zoomorfica e floreale, costituita da elementi composti astrattamente, secondo rigidi sistemi di corrispondenza simmetrica e ritmica, caratterizzata da schematizzazioni geometrizzanti, che consentono una riproduzione quasi all'infinito di formule analoghe o identiche, veniva incontro sia alla sensibilità del mondo islamico, che, com'è noto, per motivi religiosi, coltiva un'arte essenzialmente antifigurativa e prevalentemente decorativa, sia alla sensibilità del mondo bizantino, che, proprio nell'Alto Medioevo, è travagliato dalla lunga questione iconoclasta, che provoca una crisi della tradizione artistica classico-naturalistica e favorisce l'irruzione di schemi compositivi e formali persiani nell'arte di Bisanzio.

Per cercare di capire ancora meglio gli effetti, anche in profondità, di correnti, filoni e tendenze artistiche orientali sulle arti dell'Europa altomedioevale non basta riferirci all'abbondante circolazione di materiale orientale in Europa, ma bisogna anche considerare ([68]) che il mondo occidentale in quel periodo era

([67]) A. GRABAR, *Le rayonnement de l'art sassanide,* cit., pp. 706-707.
([68]) G. DE FRANCOVICH, *Osservazioni sull'altare di Ratchis*, cit., p. 225.

spiritualmente preparato ad accogliere le tendenze artistiche provenienti dall'Oriente. Infatti anche in Occidente la concezione razionale e naturalistica della civiltà classica era stata sostituita da una visione astratta e metafisica. Perciò, nell'Alto Medioevo, la civiltà occidentale, permeata da ideali metafisici, mostrava analogie assai più sostanziali con certe espressioni figurative del mondo orientale (sostenute da un affine « humus » spirituale) che non con l'arte classica (la cui azione comunque non scomparirà mai del tutto nei confronti dell'arte dell'Europa altomedioevale).

Uno dei motivi fondamentali della crisi dell'arte classica nell'Impero romano è determinato dalla pressione della millenaria tradizione artistica persiana ([69]), che, ravvivata prima dai Parti poi dai Sassanidi, opera una rottura con gli ideali della civiltà figurativa classica e contribuisce al sorgere di una nuova visione estetica, che giunge per varie vie in Europa ([70]), inve-

([69]) L'arte sassanide, erede delle tradizioni iranico-mesopotamiche, si presenta dunque come un elemento di primaria importanza storica nel trapasso tra antichità e Medioevo.

([70]) Un'influenza iranica — sia pure molto indiretta — sulle espressioni artistiche dell'Europa altomedioevale può essere rappresentata anche dall'oreficeria barbarica di « stile policromo ». L'origine di tale stile, il modo e la via della sua diffusione in Europa non sono ancora stati interamente chiariti, ma, non senza ragione, si volge lo sguardo ad oriente, verso l'Iran, dove l'oreficeria policroma era in uso da molti secoli prima dell'inizio della nostra era, v. voce *Europa barbarica*, in *Enciclopedia Universale dell'Arte*, vol. V, col. 182 ss. Lo « stile policromo », affermatosi presso gli Sciti, stanziati nella Russia meridionale, venne poi diffuso in Europa tramite le invasioni dei Goti e degli Unni. Le tradizioni artistiche delle steppe euroasiatiche, che rappresentano pertanto una componente del linguaggio figurativo del mondo « barbarico » e costituiscono una delle basi dell'arte teratologica dell'Alto Medioevo, hanno certamente avuto qualche riflesso anche sulla scultura in pietra dell'epoca, come, a mio avviso, può essere dimostrato da certi particolari dei rilievi massenziani di Aquileia (v. C. Gaberscek, *La scultura altomedioevale in Friuli e in Lombardia*, cit., fig. 4; *Oreficeria barbarica di stile policromo a Cividale,* in « Il Friuli », Rivista turistica dell'E.P.T., 2 (1974), pp. 14-15, fig. a p. 15) e di rilievi di Zara, nei quali la forte tensione con cui sono resi gli animali può

stendo molta parte delle manifestazioni artistiche altomedioevali, le cui molteplici affinità reciproche sono appunto dovute alla presenza di questi elementi orientali insinuatisi un po' dovunque con capillare e sottile forza di penetrazione e, in particolare, nei centri dell'alto Adriatico ([71]), porta europea del Levante.

essere — seppure lontanamente — connessa con le tradizioni artistiche euroasiatiche (v. I. PETRICIOLI, *La scultura preromanica figurativa della Dalmazia e il problema della sua cronologia*, in « Stucchi e mosaici altomedioevali », « Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo », Milano 1962, pp. 360-374, p. 361 fig. 2: v. animali nel fregio superiore del pluteo proveniente dalla chiesa di S. Domenica (Zara), p. 366 fig. 9: animali nel frammento di stipite proveniente dalla chiesa di S. Lorenzo (Zara) — la decorazione di questi due pezzi è molto simile a quella del quarto gradino (dall'alto) della cattedra patriarcale della basilica di Aquileia —, v. C. GABERSCEK, *L'eredità sassanide*, cit., fig. 20).

([71]) Un altro filone artistico anticlassico ed astrattizzante di matrice vicino-orientale, straordinariamente diramato nell'Europa altomedioevale — che dimostra la varietà degli orientamenti della produzione artistica « preromanica » — è riconoscibile nello stile dei rilievi dell'altare di Ratchis a Cividale (737-744), che si ricollegano sia ai rilievi di un sarcofago di Pesaro (VIII secolo?) (v. C. GABERSCEK, *Note sull'altare di Ratchis*, in « Memorie Storiche Forogiuliesi », Giornale della Deputazione di Storia Patria per il Friuli, LIII, Udine 1973, pp. 53-72, fig. 5) sia a rilievi dell'Istria (v. B. MARUŠIČ, *Istrien im Frühmittelalter*, Pula 1964, tafel XV, abb. 2: teil einen Kalksteinpergula, Banjoli bei Vodnjan; S. TAVANO, *Scultura paleocristiana e altomedioevale in Aquileia*, in « Arheološki Vestnik », cit., p. 253 fig. 16: ambone del lapidario di S. Francesco a Pola) e della Dalmazia (v. I. PETRICIOLI, *La scultura preromanica figurativa della Dalmazia*, cit., p. 371 fig. 14: Majestas Domini — circondata da due grifi di fronte all'albero della vita — del portale della chiesa di S. Lorenzo a Zara, p. 365 fig. 7: pluteo della chiesa di S. Lorenzo, p. 367 fig. 10: frammento di figura da Nin (Nona), p. 369 figg. 11-12: transenna di Biskupija, le cui figure mostrano, tra l'altro, la medesima stilizzazione geometrizzante della pieghe delle vesti con esito « a cucchiaio » delle figure dell'altare di Ratchis, C. GABERSCEK, *Note sull'altare di Ratchis*, cit., pp. 63-64.

Sandro Piussi

IL SANTO SEPOLCRO DI AQUILEIA

Fra le architetture che, dalla tarda antichità al sec. XVIII, s'ispirarono all'Anastasis di Gerusalemme, quest'indagine prende in esame una singolare copia, veneranda per antichità e memorie, che la basilica patriarcale di Aquileia conserva quale preziosa testimonianza della propria liturgia pasquale rievocante in forma drammatica, fino al sec. XVI, la deposizione e la risurrezione del Cristo. E' una riproduzione del Santo Sepolcro, documento ora muto della venerazione per il cenotafio di Gesù, che concretò in Aquileia il ricordo del prototipo orientale ancora prima che le Crociate ne accrescessero l'antica pietà e ne moltiplicassero le copie in Occidente.

In particolare, del Sepolcro aquileiese ci proponiamo di chiarire quale sia stata la genesi architettonica. Infatti le numerose e varie copie dell'Anastasis, quantunque sottese ad una intenzione, chiaramente espressa, d'imitare il prototipo, sono non solo differenti le une dalle altre, ma talvolta anche dal modello, pur mantenendone alcuni elementi caratterizzanti. Ci sembra opportuno pertanto cercare di stabilire il grado di affinità che lega la copia all'originale. A tal proposito il Krautheimer ([1]) ha osservato come la specifica mentalità dell'uomo medievale instauri un rapporto di dipendenza della copia dal suo prototipo fondato non tanto sulla puntuale rispondenza formale, quanto piuttosto su rispondenze simboliche che sono arguite inerenti al modello, o delle quali esso è fatto portavoce.

([1]) R. Krautheimer, *Introduction to an « Iconography of Medieval architecture »*, in « Studies Early Christian, Medieval and Renaissance Art », London-New York 1969-1971, pp. 115-150.

Il far luce sulle rispondenze che la copia aquileiese presenta porta innanzitutto ad indagare sulle vicende architettoniche dell'Anastasis e dell'Edicola racchiudente il Sepolcro, facendo riferimento, sulla scorta delle relazioni dei pellegrini, a documenti iconografici che suffraghino l'ipotesi ricostruttiva. A tal fine cercheremo altresì le medesime caratteristiche del prototipo in tutte le sue raffigurazioni e tenteremo di dare una spiegazione delle eventuali discordanze con le diversità o le particolarità delle formule iconografiche.

Fasi costruttive dell'Anastasis

Premettiamo dunque in sintesi le fasi costruttive dell'Anastasis che ora, dopo i recenti restauri del più che millenario complesso, risultano abbastanza chiare ([2]) (fig. 1).

La prima costruzione, quella costantiniana, si mantenne pressocché inalterata dalla metà del sec. IV agli inizi dell'XI. Sorta nel centro della Nuova Gerusalemme, il suo nucleo si

([2]) I lavori di restauro, iniziati nel 1958, non sono ancora ultimati. v. V. Corbo, *Gli edifici della Santa Anastasis a Gerusalemme*, « Studi Bibl. Franc. L A », XII (1961-62), p. 221 e ss.; Id., *Nuove scoperte archeologiche nella basilica del S. Sepolcro*, « Studi Bibl. Franc. L A », XIV (1963-64), pp. 293-338; Id., *Scavo nella cappella dell'Invenzione della S. Croce e nuovi reperti archeologici*, « Studi Bibl. Franc. L A », XV (1964-1965), pp. 318-366; Id., *La basilica del S. Sepolcro a Gerusalemme*, « Studi Bibl. Franc. L A », XIX (1969), pp. 117-129. C. Couasnon, *Analyse des elements du IVe siècle conservés dans la basilique du St Sépulcre à Jérusalem*, « Akten des VII Int. Kongr. für Christliche Archäologie », (Trier, 5-11 sept. 1965) Città del Vaticano 1969, pp. 447-463, pl. CCXV-CCXXII; Id., *Les travaux de restauration du Saint-Sépulcre*, « Acad. des Inscr. et Belles-Lettres », apr.-giugn. 1966, pp. 209-225; Id., *The Church of the Oly Sepulchre in Jerusalem*, Londra 1974; Id., in RE s.v. *Jerusalem*, 20 (1975), coll. 588-602; Id., *La fouille d'Aout 1974 à l'Anastasis de Jérusalem*, « IX Congr. int. di arch. crist. » (Città del Vaticano, 21-27 sett. 1975), atti in corso di stampa. C. Tinelli, *L'identificazione dei protocapitelli del S. Sepolcro*, « Studi Bibl. Franc. L A », XXII (1972), pp. 30-38.

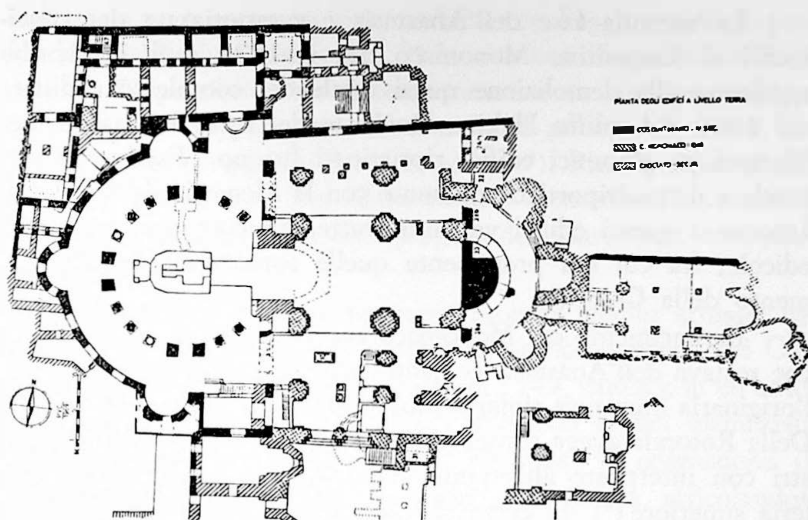


Fig. 1 - Basilica S. Sepolcro - Gerusalemme (Couasnon).

strutturava in tre unità organizzate lungo un'imperfetta disposizione assiale Est-Ovest: dopo l'atrio porticato, la basilica detta Martyrium, quindi il cortile del Golgota, pure porticato, nel cui angolo Sud-Est s'inseriva la Memoria del Calvario; attraverso due vestiboli laterali si accedeva dall'atrio nella Rotonda dell'Anastasis, inglobata in un'ampia Esedra trilobata. Il sistema dei sostegni della Rotonda sopportava un deambulatorio superiore e il coronamento della cupola. Nel centro, spostata leggermente a occidente, quasi gioiello e punto focale di tutto il complesso, s'innalzava l'Edicola della risurrezione.

La realizzazione costantiniana s'articolava pertanto secondo una disposizione consueta per edifici memoriali e funerari che univa in un'unica organica struttura, tramite ambienti di collegamento, il mausoleo con la basilica (3).

(3) P. GAUCKLER, *Le sanctuaire syrien du Janicul*, Parigi 1921, pl. XXXV e LI. A. GRABAR, *Basilique et Baptistére groupés de part et d'autre*

La seconda fase dell'Anastasis è caratterizzata dai rifacimenti di Costantino Monomaco, fra il 1028 e il 1048, che seguirono alla demolizione quasi totale del complesso ordinata nel 1009 dal califfo Hakim. Rovinata del tutto la basilica del Martyrium, gli unici edifici ripristinati furono l'Esedra, la Rotonda e il quadriportico antistante con la Memoria del Calvario. Intorno a questi edifici vennero erette, o ricostruite, numerose edicole, fra cui era preminente quella sotterranea del ritrovamento della Croce (4).

Il rifacimento del Monomaco aveva conservato tutto quello che restava dell'Anastasis costantiniana, impostando l'esedra sull'originaria muratura rimasta intatta fino a m. 9-10 di altezza (5). Della Rotonda aveva conservato i sostegni — tre coppie di pilastri con interposte altrettante colonne — e ricostruita la galleria superiore (6). E' certo che da allora la copertura dell'Anastasis assunse la forma troncoconica che le stampe ci mostrano perdurare fino al sec. XVIII (7). Nella parete orientale dell'ese-

de l'atrium, « Vjes. za arh. i hist. dalm. », LVI-LIX, 1 (1954-57), p. 229, nota 9. P. Testini, *L'Anastasis alla luce delle recenti indagini. Nota sulla sua posizione nell'ambito dell'architettura sacra costantiniana*, « OA », III (1964), pp. 263-292.

(4) V. Corbo, *Scavo nella cappella*, cit., pp. 117-129.

(5) Il Corbo (*La basilica*, cit., p. 117) riconosce la muratura originaria sino ad un'altezza di m. 8,50-9 dal pavimento; il Couasnon (*Analyse*, cit., p. 449) fino a m. 10.

(6) Contrariamente a quanto ritiene il Couasnon (*Analyse*, cit., pp. 456-458; *The Church*, cit., pp. 54-55) ancor prima della ricostruzione del Monamaco una galleria era impostata sopra il deambulatorio, come desumibile dalle tribune sopraelevate citate nella cronaca di Biruni (anno 1000) e nella lettera di Areta di Cesarea; cfr. M. Canard, *La destruction de l'Église de la résurrection par le califfe Hakim, et l'histoire de la descente du feu sacré*, « Byzantion », XXXV, 1 (1965), pp. 29-37.

(7) Gull. Tyr., *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum, RHC Occ.* VIII, c. 3 (in D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1955, p. 653). *Iconographiae Monumentorum Terrae Sanctae* (ed. E. Hoade-B. Bagatti, « Studium Bibl. Franc. » 15, Gerusalemme 1952, pp. 35-52, tavv. 1-6.

dra venne però apportata una modifica con l'aggiunta di un profondo presbiterio absidato (m. 9) in asse con l'ingresso dell'Edicola [8]. E' possibile che contemporaneamente sia stata raddoppiata la colonna prossima all'attacco del presbiterio con i lati della facciata e reggente l'arco trionfale [9]. Presbiterio e abside davano alla Rotonda, fino allora edificio memoriale, la caratteristica e le funzioni liturgiche proprie del Martyrium non ricostruito.

L'Anastasis presenta un terzo aspetto, quello attuale, nel romanico francese di cui è improntata la ricostruzione dei Crociati. La rinnovata basilica, dedicata nel 1149, riunisce in un'unica struttura a doppio centro focale i numerosi edifici memoriali. In connessione con la conservata Rotonda, la costruzione di Maistre Jourdain si sviluppa ad oriente di questa, articolandosi in un vano centrale, il Katholicon, incardinato su quattro pilastri coperto da cupola, e raccordato, mediante un deambulatorio inferiore e uno superiore, ad un'imponente abside con tre cappelle radiali [10].

Nel nostro discorso comparativo dovremo dunque riferirci alla forma architettonica della seconda fase; infatti il Santo Sepolcro di Aquileia venne edificato in un periodo determinabile fra il 1031, anno della consacrazione della riedificata basi-

(8) Il Corbo (*La basilica*, cit., pp. 127-129) e il Couasnon (*The Church*, cit., pp. 54-55) concordano nell'attribuire tale presbiterio alla ricostruzione del Monomaco. H.L. VINCENT-F.M. ABEL (*Jérusalem. Jérusalem Nouvelle* II, Parigi 1914, p. 219) ritiene, fondandosi soprattutto su fonti letterarie, che l'abside sia opera dei restauri di Modesto dopo l'invasione persiana del 614. A. GRABAR (*Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétienne antique* I, Limoges 1946, pp. 261-270), sulla scorta di fonti letterarie e iconografiche, propone di retrodatare l'abside all'originaria conformazione costantiniana dell'Anastasis.

(9) Cfr. C. COUASNON, *The church*, cit., pp. 54-55.

(10) K.J. CONANT, *Carolingian and Romanesque architecture*, Harmondworth-Middlesex 1959, pp. 206-208.

lica popponiana, e il 1077, quando per la prima volta esso viene nominato ([11]).

La copia aquileiese (fig. 2) è un'architettura caratterizzata da un tamburo cilindrico poggiante sopra una base dalla pura modanatura a gola che è ripresa dalla superiore cornice. Al di sopra, lungo la circonferenza, s'impostano, ad intervalli irregolari, tredici colonnine — in origine dodici — dagli stilizzati capitelli corinzi. Un gancio infisso in ognuno dei segmenti dell'architrave indica che tutt'attorno pendevano dagli intercolunni tredici lampade. La costruzione cilindrica è ora conclusa da una cuspide piramidale lignea decorata da cordoli e, sulla sommità, da un acroterio. All'interno, a sinistra dell'ingresso, tangente alla parete settentrionale della basilica, si apre un profondo arcosolio decorato, lungo la cornice esterna dell'arco e i fianchi interni del loculo, da un elegante motivo a dentelli. Due agili colonnine, che riprendono la forma gigliata del capitello che orna le superiori, inquadrano i lati del sarcofago. Nella lastra orizzontale di questo sono praticati tre incavi circolari, differenti per diametro; quello di destra è il più piccolo, mentre quello di sinistra differisce di soli mm. 5 da quello centrale. E questo, che è l'unico forato, quindi in comunicazione con l'interno, porta scolpita una crocetta entro la corona circolare. In asse con l'ingresso, contro la parete orientale, si addossa un altare su pilastrino a base rettangolare ([12]).

Com'è deducibile dalla disposizione interna dell'arredo liturgico, il Sepolcro di Aquileia vuole ricreare la funzione di quello

([11]) Ms. sec. XIV dell'Arch. Capitolare di Udine: Necrologio A della Chiesa di Aquileia; v. P.S. LEICHT, *Elenco di tradizioni del Capitolo di Aquileia*, « Pagine Friulane », XV, 5, p. 65. Il Sepolcro aquileiese è nominato il 12 agosto 1077 e l'altare interno il 23 febbraio 1085.

([12]) Il primo esame della Rotonda aquileiese è di E. DYGGVE, *Aquileia e la Pasqua*, in Studi Aquileiesi offerti a G. Brusin, Aquileia 1953, pp. 385-397; ripreso in *Sepulcrum Domini, Form und Einrichtung*, in Fest. Friederich Gerke, Baden-Baden 1962, pp. 11-20. P.L. ZOVATTO, *Il Santo sepolcro di Aquileia e la struttura del Santo Sepolcro di Geru-*

dell'Anastasis, essere cioè il *repositorium Christi* (fig. 3). Non è quindi soltanto la sua forma circolare che instaura un rimando con la Rotonda di Gerusalemme; il sarcofago e l'arcosolio costituiscono con l'altare un indubbio legame connesso all'Edicola ([13]). E' pertanto possibile dedurre, e fino a qual punto un'esatta dipendenza architettonica della copia aquileiese dall'Edicola della risurrezione?

E' indispensabile quindi riconoscere quale forma l'Edicola abbia assunto nella ricostruzione del sec. XI in relazione all'aspetto antecedente. Mantenne essa il suo aspetto originario, oppure venne mutato? E, se così fu, quale era lo stato primitivo?

Fasi costruttive dell'Edicola

La storia della Memoria è quella stessa dell'Anastasis: prima venne saccheggiata e rovinata dai Persiani nel 614, in seguito incendiata nel 966, poi sistematicamente smantellata dagli Arabi e tutto ciò senza contare i frequenti terremoti che ne

salemme, « Palladio », VI n.s., 1-2 (1956), pp. 31-40; Id., *Il Santo Sepolcro di Aquileia e il dramma liturgico medioevale*, « Atti Accademia di Udine », XIII (1954-55), pp. 127-151. Diamo le misure: Ø interno m. 3,24; Ø esterno m. 4 ca.; h. esterna m. 2,165, comprese la base (m. 0,315) e la cornice (m. 0,17). Le colonnine (h. 0,60) originariamente erano 12, come conferma il numero delle tacche d'imposta, scavate ad una distanza di m. 0,85-0,87 ca. l'una dall'altra; ora sono 13, di cui solo 8 originali; delle restanti 2 hanno il capitello a gola e 3 sono semplici sostegni cilindrici. Il muro d'ambito ha uno spessore di m. 0,45 ca.; i conci: h. m. 0,15 × m. 0,30-0,70 ca. Il loculo: m. 1,89 × 0,63 × 0,85; la lastra orizzontale è più corta: m. 1,70; la corda dell'arcosolio, da colonnina a colonnina: m. 2,13; incavo sinistro Ø m. 0,46; incavo centrale Ø m. 0,46; incavo destro Ø m. 0,33. Le misure metriche sono tutte facilmente rapportabili al sistema del piede romano: m. 0,2975.

([13]) E. Dyggve, *La question du Saint-Sépulcre à l'epoque constantinienne*, « Actes VI[e] Congr. Int. d'Études Byzantins » II, Parigi 27 lugl.-2 ag. 1948 (1951), p. 117.

compromisero la struttura. Da ultimo, un incendio del 1808 determinò, nel radicale restauro-rifacimento della cupola, anche la ricostruzione dell'Edicola ([14]).

Allo stato attuale, il Sepolcro è un sacello dalla pianta rettangolare, concluso ad occidente da un'abside pentagonale (m. 5,89 x 6,30) e alto m. 5,50 (fig. 4). All'esterno è rivestito di marmo e le pareti sono scandite da lesene inquadranti archeggiature cieche e clipei; la parete frontale, in cui si apre un unico ingresso, è decorata da quattro colonnine tortili. Sormonta la camera sepolcrale un ciborio circolare dalla copertura a bulbo, impostato sopra un duplice ordine di pilastrini. Una balaustra corre lungo il perimetro superiore dell'Edicola; l'interno è suddiviso in due parti: il vestibolo (m. 3,40 x 2,90) nel cui centro è sito « l'altare della pietra dell'angelo », e la camera funeraria (m. 2,02 x 0,94) che comunica con quello attraverso uno stretto passaggio. Sulla destra della camera c'è il banco del sepolcro, alto dal pavimento m. 0,65 e coperto di marmo ([15]).

I documenti iconografici e le descrizioni di pellegrini dal sec. XII al XVIII ([16]) ci presentano, pur con varianti, un'Edicola

([14]) H. VINCENT-F.M. ABEL, *Jérusalem nouvelle*, cit., p. 260 e ss.; J. WILKINSON, *The Tomb of Christ. An Outline of its Structural History*, « Levant », VI (1972), pp. 83-97.

([15]) Abbiamo riferito le misure date da Vincent e Abel (*Jérusalem*, cit., p. 218). Discordanti lievemente sono quelle in *Dict. de la Bible*, V, s.v. *Sépulcre (Saint)*, coll. 1654-55. Cfr. anche: J. WILKINSON, *The Tomb*, cit., pp. 84-85.

([16]) *Sigillo dei Canonici del S. Sepolcro, sec. XII* (T. PETROZZI, *Dal Calvario al S. Sepolcro*, Quaderni de « La Terra Santa », Gerusalemme 1972, p. 74; vedi anche fig. 37 in J. FORMIGÉ, *Un plan du Saint-Sépulcre découvert à la basilique de Saint-Denis*, « MonPiot », XLVIII, 2 (1956)). *Disegno dell'Edicola nel cod. Urbinate 1362, Bibl. Vaticana, sec. XIII* (D. NERI, *Il fuoco santo e lo scoppio del carro a Firenze*, Quad. de « La Terra Santa », Gerusalemme 1971, fig. 35, pp. 76-77; v. anche fig. 39 in J. FORMIGÉ, *Un plan*, cit., p. 125). *Silografia del Von Breydenbach, 1483* (J. WILKINSON, *The Tomb*, cit., fig. 4). *Disegno del Van Scorel, 1521* (J. WILKINSON, *The Tomb*, cit., pl. IX). *Piante e dise-*

caratterizzata come un edificio poligonale a sette lati, il cui paramento era scandito da 10-12 colonnine raccordate da archeggiature la cui fronte era preceduta da un protiro a sezione rettangolare. In questo si aprivano tre ingressi, uno in ognuna delle pareti, fino al 1187 quando i due laterali vennero murati dai Turchi. Sopra la cella funeraria era impostato un ciborio circolare, sostenuto da colonnine semplici o binate, e concluso da una cupoletta a sesto acuto.

Confrontata con tale aspetto, notiamo che l'attuale Edicola conserva dell'architettura precedente due elementi, seppure alquanto alterati: la sagoma del sacello e il ciborio superiore.

Anteriore alla fase odierna e alla succitata fase medievale-rinascimentale è supponibile una terza forma architettonica dell'Edicola, quella cioè dell'originario mausoleo fatto erigere da Costantino.

Le indagini recenti all'interno della Rotonda hanno sondato solo parzialmente la struttura dell'Edicola; tuttavia non mancano nè dati archeologici relativi al Sepolcro stesso, nè una documentazione iconografica e letteraria, nè infine paralleli architettonici tali che ci consentano per lo meno di avvicinarci al suo aspetto primitivo.

Dalla disamina di tali dati, l'Edicola costantiniana sarebbe ricostruibile come una struttura centralizzata e composita dai volumi sovrapposti: uno cubico di base e uno superiore cilindrico, in forma di ciborio; antistante la camera sepolcrale, ritengo altresì connesso un vestibolo con colonne delimitato da cancella. La forma proposta non si discosterebbe dunque dalla conformazione mantenuta all'Edicola, pur con le alterazioni e le aggiunte apportate lungo i secoli.

gni dell'Amico, 1591-96 (B. AMICO, *Trattato delle piante ed immagini de' Sacri Edifici*, Roma 1609, p. 10 e ss., pll. 10, 12, 20). *Disegno del de Bruyn, 1698* (J. WILKINSON, *The Tomb*, cit., p. 86, fig. 3). *Piante e rilievi dell'Horn, 1724-44* (*Ichonographiae*, cit., pll. 1-6). *Pianta in rilievo di St Denis, sec. XVII* (J. FORMIGÉ, *Un plan*, cit., p. 107).

(17) J. WILKINSON, *The Tomb*, cit., p. 91.

Cerchiamo ora di dar prova dell'attendibilità di questa ipotesi. Numerose sono le raffigurazioni del mausoleo anteriori alla distruzione di Hakim, ma, com'è noto, non tutte danno una medesima versione del prototipo. Alcune sono del tutto fantastiche, altre selezionano dal modello solo alcuni elementi, altre ancora risultano a quello più fedeli.

Distinguiamo dunque sette tipi di raffigurazioni che, dal IV all'XI secolo, caratterizzano l'Edicola del Sepolcro come:

— un sarcofago, coperto o scoperchiato ([18]),

— una grotta rocciosa ([19]),

— una tholos, a volte periptera, conclusa a cupola o a cono ([20]),

([18]) *Affresco delle donne al Sepolcro di Doura Europos, sec. III* (A. GRABAR, *La fresque des saintes femmes au tombeau à Doura*, in *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, I, Parigi 1968, pp. 517-528). *Rilievo georgiano da Tsebel'da, sec. VI-VIII* (D.V. AINALOV, *The Hellenistic Origins of Byzantine Art*, New Brunswik 1961, p. 260, fig. 118). *Miniatura mozarabica, sec. X* (A. GRABAR, *La fresque*, cit., p. 523, pl. 136 c). *Miniatura armena, 1038* (L.A. DOVRNOVO, *La miniatura armena*, Milano 1961, p. 24, tav. XI).

([19]) *Ms. copto n. 13 della Bibl. Naz. di Parigi* (W.W.S. COOK, *The aerliest Painted Panels of Catalonia (VI)*, « ArtB », X, 4 (1928), p. 323, pl. 18). *Ms. gr. 510 f. 30 v. della Bibl. Naz. di Parigi, fine sec. IX* (C.R. MOREY, *Notes on East Christian Miniatures*, « ArtB », XI, 1 (1929), p. 70, fig. 84). *Dittico del Duomo di Milano, sec. X* (A. GOLDSCHMIDT-K. WEITZMANN, *Die Byzantinischen Elfenbeinskulpuren*, Berlino 1934, p. 37, tav. XVIII b). *Coperta lignea del Museo Bizantino di Ravenna, sec. XI* (ID., op. cit., p. 75, tav. LXVII, 204). *Trittico della Staatsbibliothek di Berlino, sec. XI* (ID., op. cit., p. 75, tav. LXVIII, 207). *Trittico del Rosgarten Museum di Costanza, sec. XI* (ID., op. cit., p. 75, tav. LXVIII, 208).

([20]) *Sarcofago di S. Celso, Milano, inizi sec. V* (G. WILPERT, *Sarcofagi cristiani antichi*, II, Roma 1932, tav. CCXXXXIII, 6). *Sarc. Cesi* (ID., op. cit., II, p. 331, fig. 209). *Sarc. di Servanne, Arles* (ID., op. cit., I, tav. XV, 2; v. anche ID., *Una perla della scultura cristiana antica di Arles*, « RACrist », 3-4 (1925), p. 41 fig. B). *Quadro musivo di Sant'Apollinare* Parigi 1966, p. 152, fig. 164). *Miniatura dell'Evangelario di Rabula, 586 Nuovo, Ravenna, prima del 526* (A. GRABAR, *L'età d'oro di Giustiniano*, (C.R. MOREY, *Notes*, cit., p. 70, fig. 81). *Miniatura del Salterio di Clodoveo* (A. GRABAR, *La fresque*, cit., p. 522, pl. 136 a). *Miniatura del ms.*

— un mausoleo dai volumi sovrapposti, con podio cubico sormontato da un'edicola cilindrica periptera ([21]),

Ambrosiano 49-50, sec. IX (A. GRABAR, *Les miniatures du Grégoire de Nazianze de l'Ambrosienne, Ambr. 49-50*, I, 1943, pl. XLVIII, 3 e LII, 1). *Un reliquiario in argento del Museo Sacro Vaticano, sec. X* (G. MATTHIAE, *Le chiese di Roma dal IV al X secolo*, Rocca S. Casciano 1962, fig. 161). *Coperta in avorio di Narbona* (R. REY, *L'ivoire de Narbonne*, « Bull. de la Comm. Arch. de Narbonne », XXII, 2 (1949-50), pp. 78-87). Il Goldschmidt (*Die Elfenbeinskulpturen*, I, Berlino 1914, n. 31), seguito dall'Hubert-Porcher-Volbach (*L'impero carolingio*, Milano 1968, fig. 209) lo datano al sec. IX-X. Dissente lo Schnitzler (*Die Elfenbeinskulpturen der Hofschule*, in « Karl der Grosse », Düsseldorf 1965, p. 309) che lo colloca fra le ultime opere della Scuola carolingia, prima della morte dell'Imperatore. Il Tardy (*Les ivoires*, Parigi 1966, p. 20) è il solo a datarlo al sec. XI). *Dittico del Tesoro del Duomo di Milano, inizi sec. IX* (J. HUBERT-J. PORCHER-W. VOLBACH, *L'impero carolingio*, cit., p. 22, fig. 202). *Antepedium e legatura di evangelario della Cattedrale di Aquisgrana, inizi sec. XI* (L. GRODECKI-F. MÜTTHERICH-J. TARALON-F. WORMALD, *Il secolo dell'Anno Mille*, Milano 1974, p. 296, figg. 307-308).

([21]) *Sarcofago di Tolosa* (A. FROLOW, *Une sculpture pré-romane du cloitre d'Elne*, « CahArch », IV (1959), p. 61 e ss., figg. 2-3). *Avorio del Museo Naz. di Monaco, sec. IV-V* (W.F. VOLBACH, *Arte paleocristiana*, Firenze 1958, fig. 93). *Un gruppo di cinque avori gallico-provenzali* (E. BALDWIN SMITH, *A Source of Medieval Style in France*, « Art Studies », II, 1924, p. 85 e ss). *Fibbia eburnea di Arles, sec. V* (in F. BENOIT, *Les reliques de Saint Césare, archevêque d'Arles*, « CahArch », I (1945), pp. 51-62, tav. VI, 3. *Medaglione palestinese* (D.V. AINALOV, *The Hellenistic Origins of Byzantine Art*, New Brunswik 1961, pp. 248-249: per l'Autore rappresenterebbe la Rotonda e sarebbe simile alle ampolle monzesi). *Miniatura del Sacramentario di Drogone, 850 ca* (J. HUBERT-J. PORCHER-W.F. VOLBACH, op. cit., p. 160, fig. 147). *Miniatura del Salterio greco (Par. gr. 20, fol. 34), sec. IX* (in « ArtB », XII, 1 (1931), fig. 163). *" Reliquiario " di Aix-la-Chapelle, sec. X-XI* (A. GRABAR, *Le reliquarie byzantin de la Cathédrale d'Aix-la-Chapelle*, in L'art de la fin, cit., I, pp. 427-433, pl. 111 a. 112 a-b). *Miniatura del Salterio di Utrecht, inizi sec. IX* (G. H. FORYTH jr, *St Martin's at Angers and the Evolution of Early Medieval Church Towers*, « ArtB », XXXII, 4 (1950), pp. 308-318, fig. 6). *Miniatura della Bibbia di Farfa, sec. XI* (W.W.S. COOK, *The Earliest*, cit., p. 352, fig. 42).

Il medesimo tipo di Edicola dai volumi sovrapposti, reso però con

— un'edicola a timpano con decorazione radiale, limitata sulla fronte da cancella ([22]),
— un ciborio, chiuso da cancella, dalla copertura piramidale o a volta ([23]),
— un edificio dalla pianta circolare con ambiente antistante ([24]).

Confrontiamo ora tali documenti iconografici con i dati che risultano dalle contemporanee descrizioni dei pellegrini.

E' conoscenza comune che il corpo di Gesù venne sepolto « secondo il modo di seppellire in uso presso gli Ebrei in un

una giustapposizione poco coerente degli elementi architettonici, è ravvisabile nella raffigurazione del dittico eburneo Trivulzio, fine sec. IV (R. DELBRÜCK, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmaler*, Berlino-Leipzig 1929, p. 274) e della lipsanoteca eburnea del British Museum, sec. V (C.M. DALTON, *Catalogue of Early Christian Antiquities of the British Museum*, Londra 1901, p. 49, n. 291, tav. 6).

([22]) *Ampolle di Monza-Bobbio del tipo A* (D. BARAG-J. WILKINSON, *The Monza-Bobbio Flaks and the Holy Sepulchre*, « Levant », VI (1974), pp. 179-187, fig. 2).

([23]) *Ampolle di Monza-Bobbio del tipo B* (D. BARAG-J. WILKINSON, op. cit., fig. 3). *Ciborietto marmoreo del Museo Marciano*, sec. VI (S. BETTINI, *Venezia e Bisanzio*, catalogo, Venezia 1974, pp. 46-47, fig. 28). *Pisside di Sitten* (A. GOLDSCHMIDT, *Mittelstücke fünfteiliger Elfenbeintafeln des VI-VII Jahrunderts*, « Jahrb. f. Kunstwissenschaft », Leipzig 1923, p. 30 pl. VII figg. 2-4). *Pisside collez. Morgan, Metropolitan Museum* (A. GOLDSCHMIDT; op. cit., p. 32). *Incensiere copto*, sec. VI-VII (O. WULFF, *Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienischen Bilwerke*, Berlino 1909, n. 967, pl. XLVII). *Lipsanoteca lignea lateranense, sec. VII* (Ph. LAUER, *Le trésor du Sancta Sanctorum*, « MonPiot », XV (1906), p. 97, pl. XIV, fig. 2). *Disco metallico a sbalzo da Perm, Siria* (D.V. AINALOV, op. cit., pp. 257-59, fig. 117. *Affresco delle grotte di Jonas (Clermont-Ferrand), sec. XI* (E. TEA, *Medioevo*, St. Univ. dell'Arte, III, 1, Torino 1957, figg. 337-338). *Formella bronzea del portale di S. Maria in Campidoglio*, Colonia, 1065 ca (L. GRODECKI-F. MÜTTHERICH-J. TARALON-F. WORMALD, op. cit., p. 308, fig. 324).

([24]) *Pianta dell'Anastasis*, in *Adamnani, De Locis Sanctis* (A. HEISENBERG, *Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins*, I, Lipsia 1908). *Pianta dell'Anastasis*, in *Ven. Beda, De Locis in ea sanctis* (*Itineraria et alia geographica, CSEL*, CLXXV, p. 265).

sepolcro scavato nella roccia » ([25]). Ma Cirillo di Gerusalemme (347-348), confrontando lo stato del Sepolcro della sua età con quello originario, specifica che « la spelonca di pietra, un tempo di fronte all'entrata del monumento, adesso non appare più in quanto allora (nei rifacimenti costantiniani) venne rasa al suolo per apporvi gli attuali abbellimenti » ([26]). Eusebio infatti aveva già notato che il Sepolcro, considerato il vertice di tutto il complesso architettonico, era stato abbellito « di scelte colonne e del massimo variegato ornamento » ([27]). La grotta tuttavia, pur essendo splendida di ogni genere di decorazioni, non aveva perso il suo carattere naturale: come risulta dalle espressioni di Eteria (395 ca) *spelunca quae est in Anastase; intro spelunca Anastasis* ([28]).

Dobbiamo però arrivare alle descrizioni dei secoli VII, VIII e IX per desumere ragguagli più precisi sulla forma architettonica dell'Edicola. Nota è la definizione di Arculfo (670) che la definisce *rotundum in una eademque petra excissum tegorium* ([29]). La riferiamo qui per diritto di priorità cronologica, senza analizzarla; sarà in seguito, in un altro contesto, oggetto di una più dettagliata considerazione. Per ora notiamo come l'aggettivo *rotundum* non si accordi affatto con la forma cubica o poligonale della base dell'Edicola secondo l'interpretazione di Villibaldo (723-726): *quadrans in imo et in summo subtilis* ([30]). La descrizione, di cinquantasei anni posteriore a quella di Arculfo, si riferisce ad un periodo per il quale le cronache non segnalano alcuna devastazione o calamità che abbiano potuto determinare un

([25]) Mt. XXVII, 57-66; Mc. XV, 42-47; L. XXIII, 50-55.

([26]) Cyr.,*Cath.* XIV, 9, *PG* XXXIII, col. 468 e ss.

([27]) Eus., *Vita Costantini*, *PG* XX, col. 1085 e ss. Per tale interpretazione cfr. E. Wistrand, *Konstantins Kirche am heilegen Grab in Jerusalem nach den ältesten literarischen Zeugnissen*, Göteborgs Högskolas Arsskrift 58, Göteborg 1952, p. 3 e ss.

([28]) Aeth, *Itinerarium*, in D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1955, pp. 627-634.

([29]) Adam., *De Locis Sanctis*, I, 1, 9 - II, 6, *CSEL*, CLXXV, p. 187.

([30]) Will., *Itinerarium*, D. Baldi, op. cit., p. 646.

restauro dell'Anastasis o del mausoleo; Villibaldo quindi vide la stessa Edicola che prima aveva visitato il vescovo franco. Il patriarca Fozio (819-895), che non vide di persona il Sepolcro, ne dà una descrizione seguendo le indicazioni « di chi aveva vissuto in quei santi luoghi »; ed essa presenta una sostanziale analogia con quella di Villibaldo. La sepoltura è infatti raffigurata come un blocco di pietra cui il lavoro degli scalpellini ha dato forma di tomba. A questa sono aggiunte (διαλαμβάνει) undici colonne dell'altezza di un uomo, fissate su basi, in egual numero sulla destra e sulla sinistra, simili per forma e per dimensione. All'estremità occidentale di questa duplice serie di colonne (κατὰ παράλληλον θέσιν), una colonna è posta nel centro, mentre l'ingresso del Sepolcro è lasciato libero. Sopra le menzionate undici colonne è collocata ('επίκειται) una specie di cornice sporgente e ininterrotta che ha un andamento quadrangolare (γεισώματα τετράπλευρον σχῆμα ποιοῦντα) e che collega le colonne tra loro ([31]).

Una tale disposizione, come il Grabar ha dedotto, definisce la pianta quadrata o quadrangolare di una costruzione con l'asse Ovest-Est e con l'ingresso ad oriente. In essa lo studioso (seguitando ad interpretare la rimanente descrizione di Fozio) ravvisa però un ciborio della copertura conica con undici colonne, cinto da cancella. Tale « costruzione leggera » delimiterebbe l'area del presbiterio intorno al mausoleo e alla pietra-altare. L'Edicola, racchiusa dal grande ciborio, è per il Grabar del tipo a podio dai volumi sovrapposti, a pianta rettangolare, come quella raffigurata nell'avorio di Monaco ([32]). Pertanto secondo

([31]) PHOTII, *Tò perì toù táphou toù Christoù hupomnemátion* (ed. da A. Papadopulos-Kerameus, *Hist. de l'Église de Jérusalem*, « Publikat. d. russ. Palaestinagesellsch. », XXXXI (1892), p. 339 e ss.), in H. VINCENT-F.M. ABEL, *Jérusalem,* II, cit., pp. 236-237.

([32]) A. GRABAR, *Martyrium*, cit., pp. 246-281. L'ipotesi ricostruttiva qui sostenuta discorda dalla più recente, che muove dall'interpretazione delle Ampolle (*Les ampoules de Terre Sainte*, Parigi 1958, p. 58), secondo la quale nel centro della Rotonda sarebbe stata la sola Edicola dalla forma di una « cage » costituita da plutei.

tale interpretazione all'interno della Rotonda, architettura che è di per sé un dilatato ciborio, sarebbero inseriti due altri elementi dello stesso tipo e funzione, uno collocato sopra il monumento e l'altro intorno al monumento stesso: il che mi sembra ridondante.

Tuttavia, che il mausoleo all'origine sia stato del tipo a podio quadrangolare, e che tale si sia mantenuto almeno fino alla distruzione di Hakim, ritengo deducibile da una serie di documenti iconografici eterogenei quanto all'età, alla provenienza e al materiale: per essi escluderei una reciproca dipendenza. Tali sono: l'avorio di Monaco (fine sec. IV), il sarcofago di Tolosa (sec. IV), il dittico Trivulzio (fine sec. IV), la lipsanoteca del British Museum (sec. V), la fibbia eburnea di Arles (sec. VI), il reliquiario di Aix-la-Chapelle (965-1054), la miniatura del Sacramentario di Drogone (850 ca), del Salterio di Utrecht (inizi sec. XI) e della Bibbia di Farfa (sec. XI) (figg. 5-9).

L'ipotesi sopra addotta è corroborata dalle recenti scoperte nella Tomba della Vergine ([33]). E' stato infatti chiarito che il sepolcro originario era una camera scavata nella roccia, le cui misure, m. 0,90 x 2,12, richiamano quelle della cella dell'Ana-

Sono state fatte varie ipotesi ricostruttive dell'Edicola originaria. Secondo il Vincent e l'Abel (op. cit., p. 219, fig. 119) la memoria costantiniana era di pianta circolare, con colonnine lungo il perimetro di base, e sormontata da un ciborio. E tale Edicola, un secolo dopo Modesto, avrebbe subito «quelques modifications dont Photius va nous donner tout le detail», cioè sarebbe divenuta « carré à sa base et pointu au sommet » (p. 222). Il Lauffray (*La Memoria Sancti Sepulcri du Musée de Narbonne et le temple rond de Balbeck*, « MélUSJ », XXXVIII (1962), pp. 197-217) seguito dal Barag-Wilkinson (*The Monza-Bobbio*, cit.), di nuovo dal Wilkinson (*The Tomb*, cit.) e dal Coüasnon (RE, s.v., cit.) propone un'Edicola dalla pianta poligonale, secondo il modello-copia del Reliquario di Narbonne (sec. V).

([33]) B. Bagatti, *Le origini della « Tomba della Vergine » a Getsemani*, « RBiblica », X (1962), pp. 38-52; Id., *Nuove scoperte alla Tomba della Vergine a Getsemani*, « L A », XXII (1972), pp. 236-313. M. Piccirillo, *L'edicola sulla Tomba della Madonna*, « L A », XXIII (1973), pp. 292-314.

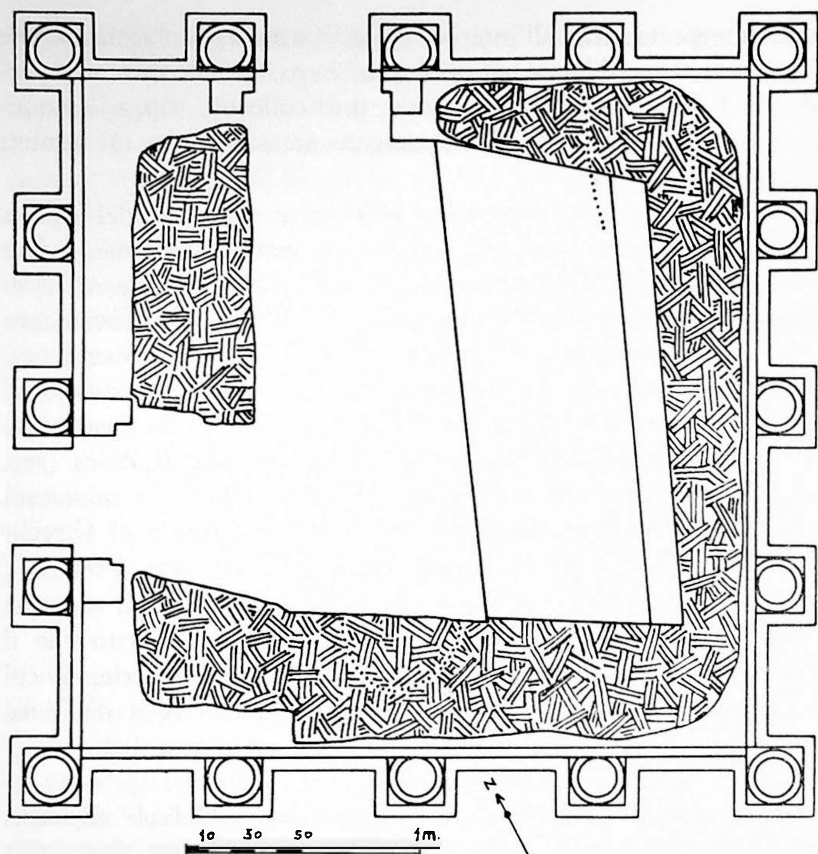


Fig. 10 - Gerusalemme. Tomba della Vergine. Pianta e sezione dell'Edicola (Bagatti).

stasis. La pietra, negli adattamenti della metà del sec. V, era stata tagliata e isolata in un unico blocco. La roccia infatti, liberata dai rivestimenti e dalle sovrastrutture recenti, appare di forma un po' irregolare (m. 2,85 Nord-Sud x m. 2,65 Est-Ovest), smussata agli angoli; forma che in origine era di certo più squadrata. La struttura originaria si è conservata fino ad un'altezza di m. 1,90, tre quarti di quella attuale, lungo tutte le pareti, mentre la copertura già in passato era stata sostituita da una cupola in muratura con oculo centrale. Un solo angusto ingresso si apriva in origine verso occidente (fig. 10).

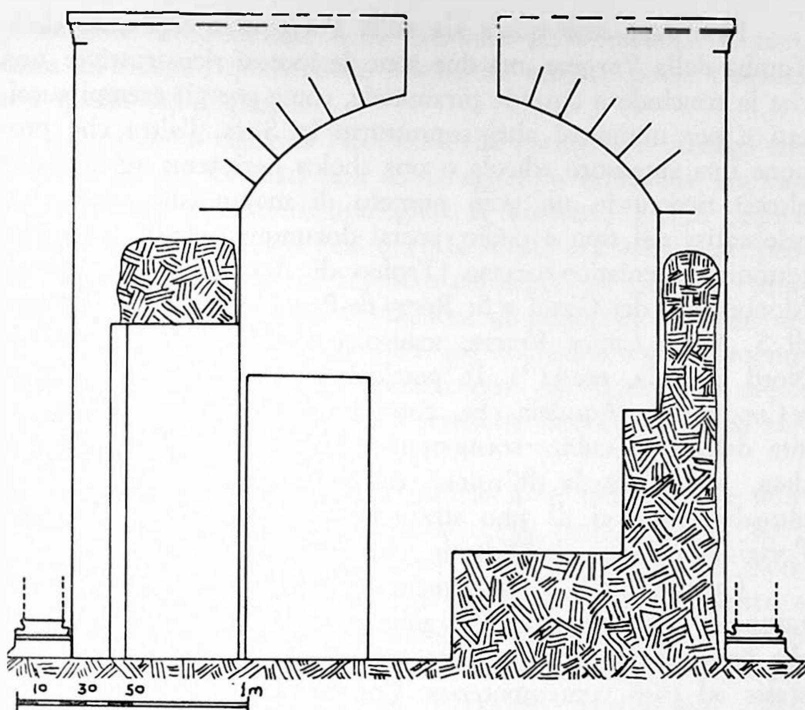


Fig. 10 - Affrontata.

Una tale sistemazione e isolamento della camera sepolcrale non è affatto anomalo per i due cenotafi cristiani. Esso trova un puntuale riferimento architettonico in tombe giudaiche di stile ellenizzante: quella dei Beni-Hazir (150-100 a. C.) e quella detta di Assalonne (I sec. a. C.) entrambe a Gerusalemme (figg. 11-12). Anche queste sono mausolei scavati nella roccia, coperti all'esterno da lastre di pietra, decorati con lesene o semicolonne addossate, conclusi da un tetto rastremato piramidale o conico ([34]).

([34]) L.H. Vincent-A.M. Steve, *Jérusalem de l'Ancient Testament*, I, Parigi 1954, pp. 331-342, tavv. LXVI-LXXII. La decorazione esterna, scolpita nella stessa roccia, convalida l'ipotesi di colonne addossate o rile-

Non sappiamo quale sia stata l'originaria copertura della Tomba della Vergine, ma due sono le ipotesi ricostruttive: una che la conclude a cuspide piramidale, come per gli esempi succitati e per numerosi altri soprattutto in Siria, l'altra che propone una superiore edicola o una tholos periptera: schema che altresì ricorre in un gran numero di monumenti funerari e celebrativi del tipo a podio, sparsi dovunque nella koiné architettonica ellenistico-romana (Trofeo di Augusto a La Turbie, Monumento dei Giulii a St Rémy-de-Provence, « la Canocchia » di S. Maria Capua Vetere, mausolei di Alif, di Brâ di Dāna Nord in Siria, ecc.) ([35]). In particolare ricordiamo il mausoleo « Candia » in Aquileia che, con l'imponente struttura composita dalla base cubica sormontata da una tholos ipostile cuspidata, testimonia la diffusione di tale tipo orientale nell'area altoadriatica e ci dà uno stringente riferimento per illustrare l'originaria forma dell'Edicola gerosolimitana.

Quando, nella seconda metà del sec. XII, i Crociati restaurarono il cenotafio della Vergine vi apposero una decorazione che presenta notevoli analogie con quella dell'Edicola dell'Anastasis ad esso contemporanea. Coprirono le pareti esterne di marmo, collocarono sedici colonnine tangenti al perimetro collegate da archeggiature e al di sopra posero un ciborietto con sei colonnine binate, concluso da una cupola « a bulbo ». Tuttavia, data l'integrità della parete rocciosa, la base dell'Edicola fu mantenuta di forma cubica.

Per la forma del Sepolcro della Vergine — esaltato durante il sec. V, quando, dopo il concilio di Efeso, il culto mariano prese sviluppo — è ragionevole supporre ci si sia riferiti al

vate lungo il perimetro dell'Edicola, contrariamente a quanto suppone il Grabar (*Martyrium*, cit., p. 274).

([35]) v. L. Crema, *L'architettura romana = Enciclopedia Classica*, XII, 1, Torino 1959, pp. 254-255, 327-330, 498-503, 567, 635. Vedi anche J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Parigi 1947, pl. XXI; e in questo volume lo studio di L. Quaglino Palmucci, *L'architettura funeraria dell'Asia Minore: rapporti con Aquileia*. EAA, V, s.v. *Monumento funerario*, pp. 191-195.

precedente tanto illustre della memoria dell'Anastasis. E così, come di riflesso, quella della Madre mi sembra possa chiarirci ora quella del Figlio.

Per quanto riguarda l'Edicola della risurrezione ritengo che l'intervento dei Crociati non abbia aggiunto nulla che mutasse il suo anteriore carattere tipologico. Il Vincent ([36]) però deduce da una descrizione degli inizi del XII secolo che siano stati proprio i Crociati a dotare il Sepolcro del superiore ciborio. Tuttavia documenti iconografici e allusioni di pellegrini ci fanno arguire che una tholos periptera era già impostata sopra il monumento originario e che la ricostruzione del Monomaco aveva ripristinato l'Edicola quanto più possibile secondo la forma originaria costantiniana.

Dopo sessant'anni dalla ricostruzione del Monomaco e sette dalla conquista crociata, il monaco russo Daniel (1106-1107) descrive l'Edicola come un ambone, circondato da dodici colonnine, sormontato da una torretta su pilastrini e terminante a cupola con al di sopra un'immagine di Cristo ([37]). Il pellegrino Teoderico nel 1172, a consacrazione avvenuta della nuova basilica, concorda con la descrizione di Daniel riguardo alle colonnine perimetrali (ridotte tuttavia a dieci) e al *superpositum tectum simile ciborio*, ma specifica che il soffitto del Sepolcro era di travi e forato al centro ([38]). Da ciò si può dedurre che l'originaria volta rocciosa, vista ancora nel sec. VII da Arculfo, non esisteva più.

I sondaggi effettuati nell'Edicola agli inizi del sec. XIX rivelarono che la roccia attuale esiste solo nella parete meridionale e settentrionale, per un'altezza di m. 1,50 ca, nel pavimento della camera sepolcrale e in quello del vestibolo ([39]). Una

([36]) L.H. VINCENT-F.M. ABEL, *Jérusalem nouvelle*, cit., p. 263.

([37]) DANIEL ABBAS, *Vie et pèlerinage*, in BALDI, op. cit., p. 656.

([38]) THEODERICI, *Libellus de Locis Sanctis*, in BALDI, op. cit., p. 661 e ss.

([39]) *Dict. de la Bible*, cit., coll. 1654-55. J. WILKINSON, *The Tomb*, cit., p. 86.

tale riduzione della grotta non può essere avvenuta che su ordine di Hakim nel 1009 ([40]). Per questo il Monomaco, quando ripristinò il sacello, integrò le parti mancanti con legno e muratura. E' probabile che allora la pianta e la forma cubica dell'Edicola mutasse sensibilmente nella parte occidentale, la quale assunse l'aspetto di un'abside poligonale. Sembra tuttavia improbabile che non sia stata ripristinata la corona delle colonnine perimetrali, ricordata, per la fase precedente, da Eusebio, da Bernardo e da Fozio ([41]). Ed è altresì poco credibile che dal 1009 al 1099 l'Edicola sia rimasta priva di un suo elemento tanto rilevante e caratteristico, quel superiore ciborio che i documenti più attendibili mostrano parte costitutiva del Sepolcro dal sec. IV al sec. X-XI, e che esso sia ricomparso, dopo uno iato di sessant'anni, ricostruito dai Franchi.

Alcune descrizioni di pellegrini si possono ben affiancare alle raffigurazioni del Sepolcro del tipo a podio, perché fanno riferimento a una costruzione ad esso superiore, in metallo prezioso, dalla forma rastremata a cono. In essa appunto ravviserei il ciborio circolare. Una simile conclusione non sarebbe tra l'altro affatto inadatta alla tomba di Cristo. Infatti, muovendo dal concetto dell'Apocalisse, il ciborio, già in età costantiniana, era collocato sia sopra l'altare, in quanto sepolcro di Cristo, sia sopra le memorie martiriali con funzione esaltatrice ([42]).

Il *Breviarius de Hierosolyma* (530) precisa dunque che c'è *super ipso sepulchro transvolatile argenteum et aureum* ([43]). Il termine *transvolatile* usato da scrittori contemporanei, molto spesso in connessione con una sepoltura o un luogo funerario,

([40]) YAHIA-IBN-SAID ANTIOCHENI, in BALDI, op. cit., p. 652.

([41]) BERNARDI MON., in BALDI, op. cit., pp. 646-648.

([42]) G.B. DE ROSSI, *Roma sotterranea*, III, Roma 1877, p. 437. H. WIELAND, *Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im. 4. Jahrhundert*, Lipsia 1912, p. 178. L. HAUTECOEUR, *Mystique et Architecture*, Parigi 1954, pp. 133-134.

([43]) BREVIARIUS DE HIER., in BALDI, op. cit., pp. 635-637, porta la lezione *transvolatile*; il *CSEL*, CLXXV, p. 110: *transvolatilae*.

indica una costruzione a volta elevata sopra quello ([44]). In una delle due redazioni del *De locis sanctis* dell'Anonimo Piacentino (570) il Sepolcro viene detto *sic quasi in modum metae coopertus ex argento sub solas aureos*, cioè coperto da un tetto conico argentato sorretto da sostegni d'oro ([45]). Il ciborio prezioso, con ogni probabilità asportato nel saccheggio persiano, dovette essere ricollocato dall'abbate Modesto se, come anche il Grabar suppone ([46]), l'espressione *rotundum tegorium*, riferita da Arculfo all'interna Edicola, indica più propriamente la parte superiore del mausoleo. Villibaldo, definendo la forma del Sepolcro *in summo subtilis,* ha voluto notare la caratteristica rastrematura del tegurio impostato sopra il plinto di base. E ad essa fa chiaro riferimento anche Fozio ([47]). Infatti, pur con una ingegnosa e contorta circonlocuzione, egli in sostanza definisce la copertura dell'Edicola come un conoide, convalidando così Villibaldo e l'*Itinerarium*.

Eppure sia Fozio sia gli altri pellegrini non citano affatto le colonnine superiori della tholos indicate dai documenti iconografici del tipo a podio dai volumi sovrapposti. Saremmo pertanto portati a dedurre che, in discordanza con la copertura tradizionale del Sepolcro, il tetto conico poggiasse direttamente sulla base parallelepipeda. Dobbiamo però precisare che Fozio non aveva visto di persona il monumento e che quindi è possibile abbia frainteso la descrizione ricevuta e fusi i due elementi

([44]) Cfr. Du Cange, *Glossarium*, III, s.v. *volutio*. Le citazioni sono riferite da Gregorio di Tours, da Ermentario Monaco e dalla *Vita sancti Saturnini martyris*. Cfr. anche *In gloria Martyrum* I, 64 (*MGH* Script. Rer. Merov. I, 1855, pp. 531-32, ed. da Krusch): « *super altare aedis illius turrem... transvolutis arcubus, erexerunt* ».

([45]) *De locis sanctis quos perambulavit beatus Antoninus martyr*, in CSEL, CLXXV, p. 138. Più concisa, ma generica, la *recensio altera*: « *in modum aedae coopertum ex argento* ». Per un confronto con la fontana romana, v. A.M. Colini, *Meta sudans*, « RendPontAcc », s. III, XII, fasc. I-II (1937), pp. 15-39.

([46]) A. Grabar, *Martyrium*, cit., pp. 272-274.

([47]) Photii, cfr. *supra* nota 31.

dell'architettura: il tetto del ciborio con le colonne tangenti il podio del mausoleo. Notiamo invece che quando Fozio descrive un ciborio di cui ha diretta esperienza, quello della nuova chiesa di palazzo a Costantinopoli, riesce più chiaro, usando un numero inferiore di termini nel definire conica la sua copertura e nell'indicare come questa sia sostenuta da colonne ([48]). Inoltre Fozio instaura un'analogia tra la posizione del Sepolcro e quella di un ambone. L'Edicola infatti, pur non avendo la medesima finalità è detta come questo situata al centro dell'Anastasis (ἄμβωνος τόπον, εἰ καὶ μὴ χρείαν). Tale accostamento, a mio avviso, non si esaurisce in questa notazione topica ma è indicativo di una più stringente connessione formale fra le due architetture.

Paolo Silenziario ([49]) infatti descrive l'ambone di Santa Sofia (certamente ben presente a Fozio) come un alto podio marmoreo caratterizzato da pareti che senza soluzione di continuità andavano dalla base alla sommità. Esso era sito al centro della basilica e rivolto ad oriente; due scale di accesso, una verso oriente e una verso occidente, conducevano ciascuna ad un ingresso; otto colonne superiori reggevano un ciborio .Tale architettura viene definita con il significante appellativo di πύργος, torre. Anche l'ambone ravennate di Agnello (sec. VI) che, come quello dei SS Giovanni e Paolo (596-597), rientra nello stesso tipo, viene designato appunto *pyrgum* ([50]); e che in Oriente siano esistiti altri simili amboni dall'alto podio adorno di colonne con un ciborio superiore lo attestano gli esempi di Salonicco e di Tebe, entrambi databili alla seconda metà del sec. V ([51]) e quello di S. Sofia di Edessa, sec. VI ([52]).

([48]) Photii, *In dedicatione novae basilicae, PG* CII, col. 570.

([49]) Pauli Sil., *Descriptio ambonis recitata privatim post prius magnum carmen in domo patriarchali, P G* LXXXVI, coll. 2251-2264, v. 50 e ss. La stessa definizione è adoperata per sottolineare la slanciata altezza del ciborio di S. Sofia (*Descriptio eccl. S. Sophiae*, ibidem, v. 720 e ss.).

([50]) P. Angiolini Martinelli, *Amboni ravennati*, « FR », s. III, 42 (XCIII), luglio 1966, pp. 36-73, figg. 5, 7.

([51]) W.F. Volbach-M. Hirmer, op. cit., figg. 78-79; G. De Jerpha-

Un ulteriore indizio probante della possibile analogia formale tra ambone ed Edicola del Sepolcro è dato dal termine *turris* usato dalla liturgia gallicana per designare la pisside eucaristica, detta appunto così perché « la tomba del Sigore era tagliata nella roccia a forma di torre » ([53]).

Se analizziamo l'architettura del mausoleo del tipo a podio dai volumi sovrapposti, notiamo che l'elemento predominante è appunto la sopraelevazione periptera, cilindrica o quadrilatera, la quale, in tal modo, riduce il plinto inferiore alla sola funzione portante di zoccolo di base ([54]). Da tali considerazioni sono portato a supporre che il mausoleo dell'Anastasis sia stato da Arculfo prima, poi da Fozio e da Daniel, caratterizzato per quella sua parte superiore esaltante la sottostante tomba ([55]) e che la definizione sia letteraria (*rotundum tegorium*) sia grafica (la pianta circolare) sia stata quindi da Arculfo trasferita per metonimia all'intero edificio.

Prendendo lo spunto da tale genesi interpretativa dell'Edicola, sembra ragionevole dedurre che il tipo di raffigurazioni che presentano il mausoleo come un ciborio ([56]) abbia avuto origine da un simile procedimento selettivo che ha caratterizzato l'architettura composita con la parte che di essa è sentita come predominante.

NION, *L'ambon de Salonique, l'arc de Galère et l'ambon de Thèbes*, « MemPontAcc », sez. III, III (1932), pp. 115-132, figg. 23, 24, 25.

([52]) A.M. SCHNEIDER (A. BAUMSTARK), in « OC », XXXVI (1941), p. 161 e ss.

([53]) Ps. GERMANUS, in *P L* LXXII, col. 93; GREG. TAUR., *In gloria martyrum*, 86, *P L* LXXI, col. 781. Per il significato di *turris* connesso al ciborio, cfr. il commento del Du Cange *in Paulum Silent.*, *P G*, LXXXVIb, col. 2214 e ss.

([54]) Cfr. lo studio di L. QUAGLINO PALMUCCI in questo volume.

([55]) Daniel caratterizza l'Edicola come un ambone sormontato da una torretta, ma proprio in questa asserisce essere praticati i tre ingressi: significativa metonimia. Giovanni di Würzburg (1165), nel descrivere la memoria della Vergine, segnala della sua architettura il solo ciborio superiore (in BALDI, op. cit., p. 764).

([56]) Cfr. *supra* nota 23.

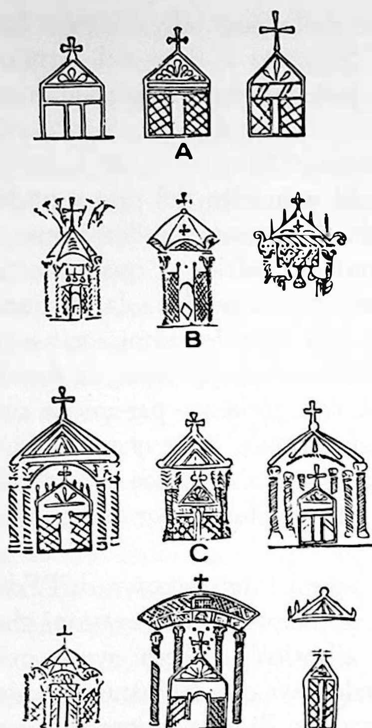


Fig. 13 - Ampolle di Monza - Bobbio, raffigurazioni dell'Anastasis e dell' Edicola (Barag - Wilknson).

Il tipo B delle Ampolle di Monza-Bobbio (fig. 13) potrebbe indicare, fuse in sintesi in un'unica architettura a ciborio, l'Edicola e la Rotonda. Infatti quando quest'ultima è esplicitamente raffigurata nel tipo C appare abbinata alla memoria del tipo A. Tuttavia la presenza nel tipo B dei cancelli, che delimitavano l'ingresso al Sepolcro, delle archeggiature tra le colonnine tortili, delle lampade sospese e dei tetravela nonché della croce, elementi tutti caratteristici e propri dei cibori, mi fa supporre che le immagini realizzino una sintesi del ciborio superiore con quello posto davanti all'ingresso della camera sepolcrale e fungente da atrio.

Le raffigurazioni dunque delle Ampolle tipo B, della lipsanoteca lateranense, dell'incensiere copto e delle pissidi di Sitten

e del Metropolitan Museum caratterizzerebbero l'intera Edicola a podio per il solo ciborio superiore.

Altri indizi mi fanno supporre che l'architettura originaria del mausoleo sia più articolata, che cioè l'ingresso sia stato preceduto da un protiro a colonne ([57]). La maggior parte delle più antiche raffigurazioni non lo rappresentano, altre invece ne fanno intuire la presenza. Le fonti letterarie forniscono numerosi accenni.

Sappiamo, come sopra ho riferito, che già durante la prima metà del sec. IV l'originario atrio roccioso era stato asportato. Ma, come possiamo arguire da Girolamo ([58]), all'interno del Sepolcro l'area anteriore all'ingresso era consacrata dalla pietra fatta rotolare dall'angelo e considerata documento della risurrezione. Eteria menziona, in stretta connessione con la spelonca, i cancella, varcati i quali il vescovo entrava nel Sepolcro. L'Anonimo Piacentino specifica che intorno alla pietra, trasformata in altare, pendeva ogni sorta di offerte preziose.

Anche Fozio fa riferimento alle porte del santuario poste davanti all'ingresso. E un pellegrino, a lui contemporaneo, il monaco Bernardo (870) precisa che delle colonne perimetrali « quattro si trovano di fronte al monumento e con le loro *parietes* includono la pietra » ([59]). Se interpretiamo *parietes* come plutei, ne dedurremo che ancora nel sec. IX sussistevano i cancella citati da Eteria. Se invece intendiamo il termine come vere pareti, concluderemmo che gli intercolunni anteriori erano stati murati e che in essi si aprivano ormai quei tre ingressi della camera dell'angelo, di cui i Mussulmani nel 1187 chiusero i laterali.

([57]) Il Dyggve (*La question*, cit., fig. 6) ricostruisce un ciborio sopra la pietra dell'angelo, ma separato dal corpo dell'Edicola. Il Grabar (*Martyrium*, cit., pp. 267-68) suppone che la stessa Edicola abbia racchiuso sia la grotta sepolcrale sia la pietra-altare, ma che i plutei della costruzione leggera siano quelli che delimitano l'area del presbiterio.

([58]) HIERON., *Ep. 108, CSEL* LV, p. 316 = *P L* XXII, col. 884: « *Ingressa sepulcrum, osculabatur lapidem* ».

([59]) Cfr. *supra* nota 41.

Il Grabar, come in seguito il Barag e il Wilkinson, ha ravvisato nelle raffigurazioni tipo A delle Ampolle l'immagine schematica dell'ingresso dell'Edicola. Tale tipo non dipende affatto dalla ristrettezza dello spazio che l'orafo ha a disposizione per la scena della *visitatio*. L'immagine invece è conseguenza di una precisa scelta degli elementi caratterizzanti questa parte dell'Edicola: i plutei, il fastigio, la decorazione radiale nella parte superiore dell'esedra, in cui era praticato il passaggio alla camera sepolcrale (60).

Un protiro delimitato da colonne e connesso con la fronte dell'Edicola risponde infatti alle stesse esigenze liturgiche del ciborio superiore impostato sopra la tomba di Cristo. Esso è destinato a inquadrare ed esaltare la pietra-altare secondo l'uso abituale per le mense eucaristiche (61).

Che poi sussistano esempi di mausolei del tipo a podio o rupestri preceduti da un atrio a colonne [es. tomba di El-Khazne, fine sec. I a. C.; tomba a Dana del Sud, sec. VI (fig. 14)] può corroborare la nostra ipotesi di un originario vestibolo antistante al Sepolcro (62).

In conclusione, la forma dell'Edicola voluta da Costantino rientrerebbe in un tipo di mausolei ellenistico-romani che la tradizione di secoli aveva consacrato come trofei ed heroa (63). Tale architettura ben si adattava peraltro a concretare il concetto teologico della vittoria di Cristo sulla morte, secondo il quale Eusebio poteva asserire che la grotta del Sepolcro era consacrata dal trionfo di Gesù sugli inferi (64).

(60) A. GRABAR, *Les ampoules*, cit., passim e p. 58. D. BARAG-J. WILKINSON, *The Monza-Bobbio*, cit., pp. 181-184.

(61) Cfr. *supra* nota 42.

(62) M. ROSTOVTZEFF, *Città carovaniere*, Bari 1971, tav. 3. L. CREMA, *L'architettura*, cit., pp. 433-434, figg. 543-544. J. LASSUS, *Sanctuaires*, cit., pl. XXI, 1.

(63) L. CREMA, *L'architettura*, cit., figg. 281, 283, 286, 375-376.

(64) EUS., *De theophania*, fr. 3, *P G* XXIV, col. 620; *De laudibus Constantini*, *P G* XX, col. 1371. A. GRABAR, *Martyrium*, cit., pp. 77-87.

Interpretazioni tardoantiche e medievali

Dopo aver cercato di chiarire quale sia stata la forma origiaria dell'Edicola, passiamo ad esaminare le diverse interpretazioni che di questa e dell'Anastasis vennero date dalla tarda antichità al Medioevo, per determinare a quale fra queste iconografie sia riferibile il Sepolcro aquileiese.

Premettiamo che alcuni avori carolingi ed ottoniani, com'è stato osservato dallo Heitz ([65]), non ci documentano sull'architettura nè dell'Anastasis nè dell'Edicola, sibbene raffigurano la scena della *visitatio* entro la cornice del Westwerk in cui tale cerimonia pasquale era svolta nelle abbazie occidentali. La tavoletta eburnea, ad esempio del ms B.N. Lat. 9435 (sec. IX) e quella della coll. Carrand, Museo del Bargello, Firenze (sec. X) presentano un edificio basilicale con una o tre torri. Di esse quella situata ad Ovest, dopo l'ingresso, era il luogo deputato per la sacra rappresentazione (come a St Riquier, 790-799; nell'abbazia di Corvey, 822). Tale torre in seguito, perso il suo autonomo carattere architettonico, si fuse con la struttura basilicale, costituendo una controabside speculare a quella del presbiterio (S. Michele di Hildesheim, l'abbazia di Essen del sec. XI).

Numerose costruzioni più strettamente legate al carattere architettonico dell'Anastasis sorsero in Europa fin dall'alto Medioevo. La loro struttura appunto, dalla pianta centralizzata, circolare o poligonale, è in molti casi esplicitamente detta come costruita *ad similitudinem sanctae Jerosolimitanae ecclesiae* ([66]). Così è per il S. Michele di Fulda (820-822), per il S. Sepolcro di Paderborn (1036), per il S. Maurizio di Costanza (934-976), per il complesso del S. Stefano a Bologna denominato « Hierusalem » già dalla prima metà del sec. VIII. Recenti indagini

([65]) C. Heitz, *Recherches sur les rapports entre Architecture et Liturgie*, Parigi 1963, pp. 212-221.

([66]) R. Krautheimer, *Introduction*, cit., p. 119 e ss.; L. Hautecoeur, *Mystique*, cit., p. 265 e ss.; *Vorromanische Kirchenbauten*, München 1966, pp. 87-88, 160.

effettuate all'interno dell'Ottagono (prima metà sec. XII) hanno chiarito come dodici fra gli eterogenei sostegni della Rotonda insistano su altrettante basi più antiche, disposte ad uguale intervallo. Dal che è ragionevole supporre che la chiesa del Sepolcro risalga ad una età anteriore, forse al sec. V, come indica la tradizione. Queste, e altre ancora, sono copie nel senso medievale del termine, che intendono riprodurre sia l'Esedra sia la Rotonda, aggettando dal perimetro esterno una sola abside (S. Michele di Fulda, S. Giovanni al Santo Sepolcro di Brindisi, sec. XI), oppure tre (Rotonda di Lanleff presso Caen, fine sec. XI) e a volte quattro (Santo Sepolcro di Paderborn). Il deambulatorio, elemento caratteristico dell'Anastasis, non compare però né a Paderborn né nella cappella circolare di Costanza; invece è riprodotto, insieme con la superiore galleria, nella Rotonda di Neuvy-St Sépulcre (fondata nel 1042) e nel battistero di Pisa (1153). I sostegni della copertura, ora a volta (S. Sepolcro di Brindisi), ora piramidale (S. Sepolcro di Pisa), ora troncoconica con oculo centrale (battistero di Pisa) possono essere o colonne, o pilastri, o colonne su base quadrangolare, oppure sostegni disposti con ritmo alternato di colonne e di pilastri ([67]).

([67]) R. Krautheimer, *Introduction*, cit.; G. Dalmann, *Das Grab Christi in Deutschland (Studien über Christliche Denkmäler)*, Leipzig 1922, pp. 10 e ss., per la nostra indagine soprattutto pp. 27-65; R. Milliat, *Le St Sépulcre en France*, « Mémoires de la Soc. arch. et hist. de la Charante », 1958, pp. 7-17; K.J. Conant, *Carolingian*, cit., pp. 84-87, 157, 193, 203-209; M. Backes-R. Dölling, *L'arte in Europa (VI-XI secolo)*, Milano 1970, p. 157, 222; H.E. Kubach, *Architettura romanica*, Venezia 1972, p. 366. Per l'Italia non esiste un esauriente studio comparativo. In generale cfr. D. Neri, *Il Santo Sepolcro riprodotto in Occidente*, Quaderni de « La Terra Santa », Gerusalemme 1971; Id., *Alcune imitazioni del S. Sepolcro durante il Medioevo*, Quad. de « La Terra Santa », XXVI (1951), pp. 187-189. Per Bologna: Fr. Lanzoni, *S. Petronio di Bologna nella storia e nella leggenda*, Roma 1907; G. Belvederi, *La liturgia della passione a Gerusalemme e in Occidente dal sec. IV al sec. V*, « RACrist », VIII, 3, 4 (1931), pp. 315-346; A. Raule, *Le chiese di S. Stefano*, Bologna 1955; *Bologna, S. Stefano*, in « Tesori d'arte cristiana », 11, Milano 1966; D. Neri, *La « Hierusalem » in S. Stefano di Bologna*, Quad. de

Secondo la nostra ipotesi ricostruttiva, l'Edicola originaria era caratterizzata da due elementi, dal podio a sezione quadrangolare e dal sovrastante ciborio ipostilo cilindrico. Ed abbiamo dedotto come la sua fisionomia architettonica si sia mantenuta quasi immutata fino ai nostri giorni. Ora, dei sette tipi di raffigurazioni alludenti al Sepolcro stesso e creati sia in Oriente sia in Occidente, il più antico è quello che rappresenta la tomba in modo convenzionale come un sarcofago. Ma, mentre per l'affresco della *domus christiana* di Doura Europos (sec. III) è facile spiegare la stereotipa tipicità della sepoltura quando ancora l'Anastasis non era stata edificata, dobbiamo pensare che le raffigurazioni del sarcofago, databili soprattutto dal sec. IX in poi, intendano riprodurre dell'Edicola il solo banco sepolcrale di pietra, nel quale spesso sono indicati tre incavi circolari che, come in seguito tratteremo, costituiscono un elemento caratteristico del suo rivestimento. In Oriente però tale tipo è raro e limitato alle figurazioni dipinte, prevale invece il tipo detto « bizantino », che indica il luogo della sepoltura come una grotta scavata nella roccia, e quello « siro-palestinese e copto » ([68]) che caratterizza il Sepolcro come un ciborio dalla copertura a volta o piramidale. Notiamo che quest'ultimo tipo è di regola raffigurato su oggetti dalle ridotte dimensioni e come di conseguenza questa particolarità determina la resa sommaria dell'architettura

« La Terra Santa », Gerusalemme 1971. Per la Toscana: S. SALMI, *L'architettura romanica in Toscana*, Roma 1939, pp. 41-46; R. KRAUTHEIMER, *Introduction*, cit. Per Roma: R. KRAUTHEIMER, *S. Stefano a Roma e il Santo Sepolcro a Gerusalemme*, « RACrist », XII (1935), pp. 51-102. Per Brindisi: G. MOSCARDINO, *La chiesa di S. Giovanni al Sepolcro*, Brindisi 1961.

([68]) Per l'iconografia del Sepolcro, v. N.C. BROOKS, *The Sepulchre of Christ in Art and Liturgy*, Univ. of Illinois Studies in Language and Literature VII, maggio 1921; W.W.S. COOK, *The Earliest*, cit., pp. 322-365. Il Millet (*Recherches sur l'iconographie de l'Evangile au XIVe - XVe et XVIe siècles*, Parigi 1916, pp. 461-462) suppone che sotto l'influenza dei modelli orientali sia stato abbandonato il tipo a tholos che compare in Occidente fra le più antiche raffigurazioni del Sepolcro.

del prototipo, del quale pur riporta numerosi elementi dell'ornato e della suppellettile.

In Occidente la caratterizzazione del Sepolcro come un semplice sarcofago compare in un'età relativamente recente. I primi esempi non sono infatti anteriori al sec. X, in concomitanza quindi con i loculi introdotti nelle copie architettoniche più antiche di Aquileia, di Eichstätt e di Externsteine.

La colonna destra anteriore del ciborio della basilica marciana a Venezia ([69]) (la cui datazione è ancora una *vexata quaestio*) raffigura il Sepolcro come un sarcofago scoperchiato dietro il quale s'innalza una costruzione a fastigio. Se tale colonna fosse databile al sec. V, potremmo considerare questa iconografia come il primo esempio che sintetizza dell'Edicola il banco sepolcrale e il ciborio superiore; essa si collega nettamente con quella dell'avorio del Duomo di Salerno (sec. XI-XII) e con quello del Museo del Louvre (sec. XI), che mostrano chiaramente il sarcofago posto sotto la tholos ipostile ([70]).

Il tipo a tholos e quello a podio dai volumi sovrapposti sono contemporanei e risalgono al sec. IV. Essi sono esemplificati sia da raffigurazioni su oggetti dell'arte minore sia da copie architettoniche riscontrabili in Europa fino al sec. XVIII.

La presenza, dal sec. X, nelle basiliche occidentali di copie dalle ridotte dimensioni adatte alla funzione di *repositorium* ci è il più delle volte segnalata soltanto da documenti di archivio. E' tramandata notizia di quella nella cattedrale di Augsburg, di quella di Cambray, di quella sita nel centro della Rotonda presso il S. Maurizio di Costanza, di una copia nel S. Michele di Fulda, ecc. ([71]). Tuttavia, a quanto mi consta,

([69]) W.F. VOLBACH-M. HIRMER, op. cit., fig. 83.

([70]) P. TOESCA, *Storia dell'arte italiana* I, 2, Torino 1965, pp. 1127, figg. 786, 1 e 786, 2. Questo particolare mi sembra, d'altra parte, un ulteriore elemento che avvalori la datazione più recente delle colonne marciane.

([71]) G. DALMANN, *Das Grab*, cit., passim; R. KRAUTHEIMER, *Introduction*, cit., p. 117 e ss.; K. YOUNG, *The Drama of the Mediaeval Church*, I, Oxford 1933, pp. 130-249.

rarissimi esempi di tali copie medievali sono giunti fino a noi. Copie architettoniche del tipo a volumi sovrapposti sono cronologicamente più recenti e, analogamente all'evoluzione che presentano gli esempi dello stesso tipo trattati dall'arte minore [l'avorio di Monaco, sec. IV, il reliquiario di Aix-la-Chapelle, sec. X-XI, e quello del Museo Benaki di Atene, sec. XVIII ([72])] seguono il trasformarsi dell'Edicola gerosolimitana. Citiamo la Tomba di Boemondo a Canosa di Puglia, 1111 ([73]), il Sepolcro di Eichstätt (1160). Quest'ultimo in particolare riprende alla lettera la descrizione dell'Edicola fatta dal pellegrino Teoderico dopo i rifacimenti dei Crociati ([74]). Confrontabili con i disegni del van Scorel (1521) e dell'Amico sono inoltre le copie di Leon Battista Alberti in S. Pancrazio a Firenze (1467) e di S. Vivaldo presso Castelfiorentino (inizi sec. XVI) ([75]).

Il reliquiario marmoreo di Narbona (sec. V-VI) occupa tra le copie un posto singolare: trattasi, a mio giudizio, di una forma ibrida che, come il tipo A e B delle Ampolle monzesi, si avvicina alla Edicola originaria per la pianta poligonale — un ettagono irregolare — e per la decorazione della cella e del protiro —, le nove colonne perimetrali, la conformazione dell'ingresso ad esedra con il superiore motivo radiato, i cancella —, mentre riduce il ciborio di copertura ad un tetto conico. Una simile interpretazione del prototipo sta alla base dell'Edicola del S. Stefano a Bologna (sec. XIII). La Memoria ettagonale, allo stato originario, doveva essere adorna di colonnine angolari (ne sussistono tre); la parete d'ingresso leggermente concava è ancora scandita da quattro colonne che, nel numero e nella collocazione, suggeriscono quelle della Camera dell'angelo; la copertura piana del tetto, cinta da balaustrata, è oggi priva di ogni elemento

([72]) A. Grabar, *Le reliquaire*, cit., Pl. 111, b.

([73]) C.A. Willemsem-D. Odenthal, *Puglia*, Bari 1959, pp. 19-20, fig. 51.

([74]) G. Dalmann, *Das Grab*, cit., pp. 56-65, Abb. 15-16.

([75]) D. Neri, *La « Nuova Gerusalemme » di San Vivaldo in Toscana*, in Quaderni de « La Terra Santa », Gerusalemme 1971, p. 96 e ss.

che ricordi il ciborio o che ad esso rimandi, come nella copia narbonense ([76]).

In Occidente riscontriamo un terzo tipo di copia architettonica del prototipo gerosolimitano che è piuttosto conforme al modo « bizantino » di indicare il sepolcro scavato nella roccia: sacello sotterraneo di Externsteine, 1115, di Varallo, 1491 e la cripta di Schlettstadt ([77]). Stando al *Chronicon Altinate* ([78]), anche la cripta della basilica marciana a Venezia era stata da Narsete voluta « *secundum exemplum quod ad Domini tumulum Hierosolimis viderat* »; ed ancora a Venezia la cripta della chiesa di S. Salvador e di S. Zaccaria avrebbero la forma del Sepolcro gerosolimitano cui erano state dedicate.

Al tipo di copia *rotundo schemate*, cui è ascrivibile l'ora scomparso Sepolcro di Cambray (1063-1064) ([79]), appartiene la Rotonda di Aquileia (prima metà sec. XI) che, fra l'altro, è la più antica di tutte le copie architettoniche superstiti. L'esempio aquileiese inoltre è l'unico in Italia che sintetizzi due influenze, l'orientale per la concezione formale e l'occidentale e transalpina in quanto, essendo situato all'estremo limite Ovest della basilica presso l'ingresso della navata laterale sinistra, si avvicina sorprendentemente al luogo proprio del Westwerk.

([76]) Il Lauffray (*La Memoria Sancti Sepulcri du Musée de Narbonne et le Temple Rond de Balbeck*, « MélUSJ », XXXVIII (1962), pp. 197-217), seguito dal Wilkinson (*The Tomb*, cit., pp. 83-97), ravvisa nella Memoria narbonense una copia fedele del prototipo.

([77]) P. GALLONI, *Sacro Monte di Varallo*, Varallo 1909. G. DALMANN, *Das Grab*, cit., pp. 41-44, Abb. 11.

([78]) *Chronicon Altinate et Chronicon Gradense* (ed. R. Cessi), Roma 1933, pp. 72, 3-5; S. BETTINI, *Saggio introduttivo a Venezia e Bisanzio*, Venezia 1974, pp. 46-47.

([79]) R. KRAUTHEIMER, *Introduction*, cit. cfr. nota 67.

Carattere della copia aquileiese

Muovendo dalle osservazioni precedenti a riguardo delle interpretazioni antiche dell'Edicola dell'Anastasis, ritengo possibile supporre che la forma circolare del Sepolcro aquileiese non derivi soltanto dalla ripresa puntuale della Rotonda dell'Anastasis, quanto piuttosto sia la realizzazione concreta della trasfigurazione dell'Edicola, fondata su presupposti di natura ottica, interpretativa e simbolica per nulla estranei alla mentalità dell'uomo medievale.

Come il Krautheimer ([80]) ha notato, pare fondato che, rispetto all'attuale analisi descrittiva di figure geometriche, quelle date dall'uomo medievale siano inesatte ed approssimative. A questa constatazione porterebbe, fra l'altro, la descrizione che Arculfo dà di numerosi santuari definiti *rotundi,* anche se la loro pianta non lo era affatto. *Rotundum* sarebbe infatti, secondo Arculfo, il santuario poligonale dell'Ascensione, la cripta cruciforme della Tomba della Vergine, la basilica di Santa Sofia e infine l'Edicola dell'Anastasis. Si tratta in realtà di edifici che hanno pianta centrale, ma sia l'Eleona sia il mausoleo del Sepolcro vengono da Adamnano disegnati, conforme ai dettami di Arculfo, come strutture circolari ([81]). Benché la definizione circolare, sia grafica sia letteraria, dei santuari poligonali possa essere spiegata con la somiglianza tra le due forme, non è altrettanto chiaro il motivo per cui l'Edicola, che nel sec. VII era cubica alla base, possa essere definita rotonda, a meno che non ricorriamo (data l'impossibilità di un suo mutamento) all'interpretazione del trasferimento, per metonimia, della caratteristica circolare del ciborio all'intero edificio.

([80]) R. Krautheimer, *Introduction*, cit., pp. 120-123 e note 24-26, 34.

([81]) Adam., *De locis Sanctis*, cit., I, XII, p. 195; XXIII, p. 199. Per S. Sofia, v. *Itineraria Hierosolimitana saeculi IV-VIII,* ed. P. Geyer, Vienna 1898, p. 286. Le piante della memoria dell'Ascensione, della tomba della Vergine e quella sul Monte Garizim in A. Grabar, *L'età d'oro di Giustiniano*, Milano 1966, p. 54.

Adamnano ammette che la pianta degli edifici da lui disegnata è una *vilis figuratio,* inadeguata cioè a raffigurare compiutamente il prototipo. Più che la somiglianza l'autore ammette di voler chiarire la posizione centrale del Sepolcro entro la Rotonda e come le due architetture siano fra loro in stretta connessione e rispondenza. L'Anastasis viene infatti caratterizzata da un numero limitato e selezionato di componenti chiuse in circonferenze (fig. 15) ([82]).

Ma Arculfo non fu il solo a percepire e a raffigurare sia l'Anastasis sia l'Edicola come circolari. A lui segue infatti un Anonimo pellegrino medievale che disegnò una pianta degli edifici la quale presenta strette analogie con la precedente. E, com'è evidente, questa non fa parte delle numerose versioni e varianti della pianta di Adamnano.

Il grafico (fig. 16) è inserito nel foglio di guardia di un codice del sec. XII (ms. Turri D 2), ora nella Biblioteca Municipale di Reggio Emilia, contenente il commento *In Cantica Canticorum* di Onorio d'Autun ([83]).

L'anonimo disegnatore ha riportato in pianta tre distinti edifici che, come asserisce, aveva visitato di persona. Al centro l'Anastasis è resa come un cerchio perfetto, anche nei punti in cui la pianta di Arculfo indica le tre absidi. Vengono tralasciati i sostegni della Rotonda, mentre l'Edicola centrale, anch'essa circolare, è a quella collegata per mezzo di due fasce delimitanti l'area del vestibolo. I tre lati incurvati sono interrotti da segni trasversi in grassetto, uno per ogni fianco e uno nel vertice, indicanti gli ingressi del vestibolo. E' anche segnato il passaggio alla camera sepolcrale.

L'Esedra e la Rotonda sono caratterizzate dalla pianta circolare perché, come possiamo ritenere, al visitatore, postosi all'interno dell'Anastasis, il volume della Rotonda appariva predo-

([82]) ADAMN., op. cit., I, 2.

([83]) L. TONDELLI, *Disegni del S. Sepolcro anteriori alle costruzioni dei Crociati*, « Studi e Docum. della R. Dep. di St. Patria per l'Emilia e la Romagna », IV, 4 (1940), pp. 213-219.

minante, mentre era annullato contro l'Esedra lo spazio dei deambulatori.

La forma della pianta che riassume l'Edicola, mentre presenta strette analogie con quella della copia di Eichstätt, può essere confrontata con la descrizione di Teoderico, secondo cui il Sepolcro *non integram circuli habet circumferentiam, sed ex ipso circulo versus orientem duo parvi parietes procedentes et tertium recipientes tria in se continent ostiola* (84). La circonferenza esterna porta delle didascalie (*domus exterior summa... circo fundata rotundo*) che riecheggiano le definizioni usate da Arculfo per indicare la forma e il tipo della Rotonda: *summam ecclesiam; valde grandis... mira rotunditate.*

Che l'Anonimo possa aver raffigurato l'Anastasis anteriormente alla ricostruzione dei Crociati, sembra deducibile dall'aver egli disegnato separate la memoria del Calvario, quella dell'invenzione della Croce e quella connotante l'area dell'*omphalos mundi,* quasi fossero site qua e là entro il sacrario dell'Anastasis come riferisce Guglielmo di Tiro (85).

Queste due piante dunque, che possono apparire sommarie per la resa grafica del prototipo, puntualizzano invece alcuni particolari di esso, secondo un procedimento selettivo e caratterizzante che riconosciamo applicato anche nella realizzazione architettonica del Sepolcro di Aquileia: la circolarità dell'Edicola, il banco sepolcrale, l'altare del vestibolo.

L'ipotesi di una derivazione della copia aquileiese attraverso l'interpretazione che Arculfo aveva dato della Rotonda e dell'Edicola mi sembra non manchi di una reale possibilità.

Vasta fu infatti durante il Medioevo la risonanza delle

(84) THEOD., cfr. nota 39.

(85) G. TYR., *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum,* in BALDI, op. cit., p. 653. Dalla didascalia, mutila, lungo la minore circonferenza (*... dio mundo Dominū pietatis ad? ...*), suppongo venga qui indicato l'*omphalos mundi,* localizzato nel cortile antistante la Rotonda; cfr. SAEWULF., in BALDI, op. cit., p. 656; C. KOPP, *I luoghi santi degli evangeli,* Milano 1958, pp. 561-563.

descrizioni del *De locis sanctis*. Da esso desunsero la forma e i particolari del Sepolcro i riferimenti all'Anastasis che sono inseriti nelle opere esegetiche di Beda il Venerabile (673-735), di Pascasio Radberto (790-865 ca), di Pietro Diacono (1107-1159) ([86]). Della pianta che corredava la descrizione di Arculfo sono giunte a noi ben otto redazioni edite in Europa dal sec. IX in poi ([87]). Una fra le più antiche è contenuta nel codice *Vindobonensis 458* che proviene dallo *scriptorium* di Salisburgo. Questa diocesi faceva parte fino al 798 della metropoli di Aquileia ([88]) e, come è noto, il suo *scriptorium* ha restituito parte delle opere esegetiche di Cromazio ([89]). Che una frattura non si fosse creata fra le due metropoli, facenti parte dell'impero carolingio, lo provano il perdurare delle relazioni di cultura e i dati archeologici ([90]).

Potremmo dunque da tali premesse arguire che l'opera di Arculfo non sia stata sconosciuta in Aquileia? Insigni teologi occidentali avevano caratterizzato, sulla scorta di Arculfo, l'Edicola della risurrezione come *rotundum tegurium* e *domus rotunda;* due di essi appartengono ai nomi più significativi della

([86]) VEN. BED., *In Marci Evangelium expositio*, in *CSEL*, CXX, II, p. 638; *Homelia* II, 10, in *CSEL*, CXXII, III-IV, pp. 251-252; *De locis in ea sanctis*, in *CSEL*, CLXXV, p. 254 e ss.; PASCH. RADB., *Expositio in Matthaeum* XII, 27, 1197, *PL* CXIX-CXX, coll. 973-974; PETRI DIAC., in *CSEL*, CLXXV, pp. 254-256.

([87]) In Heisenberg, *Grabeskirche*, cit., tavv. X-XI.

([88]) G.C. MENIS, *I confini del Patriarcato d'Aquileia* (estr. dal Numero Unico della S.F.F.), Trieste 1964, p. 6.

([89]) J. LEMARIÉ, *La diffusion des oeuvres de saint Chromace d'Aquilée dans les scriptoria bavarois du haut moyen Âge*, in *Aquileia e l'arco alpino orientale*, « AAAd », IX (1975), pp. 429-435. Cfr. in questo volume (p. 281) quanto segnala Y.M. DUVAL (*Aquilée et la Palestine entre 370 et 420*).

([90]) G.C. MENIS, *La basilica paleocristiana nelle regioni delle Alpi orientali*, in *Aquileia e l'arco alpino orientale*, « AAAd », IX (1975), pp. 384-385, 389-403; S. TAVANO, *Architettura altomedioevale in Friuli e nelle regioni alpine*, in *Aquileia e l'arco alpino orientale*, « AAAd », IX (1975), pp. 437-439, 462-465.

cultura carolingia. Pertanto in Aquileia, dove numerosi patriarchi, fra la metà del sec. IX e gli inizi dell'XI, erano di origine e di formazione transalpina, non sarebbe del tutto escluso che per realizzare la copia del Sepolcro ci si fosse appunto fondati sull'opera del vescovo franco, un esemplare della quale era posseduto dalla finitima metropoli salisburgense ([91]).

Ritornando all'analisi delle piante, non solo una simile percezione ottica dell'Edicola e dell'Anastasis può aver indotto Arculfo e l'Anonimo a tradurle come forme circolari. Una causa concomitante può avervi interferito. Ed essa ha radici sia teologiche sia simboliche concernenti la figura del cerchio connessa con il tempio della risurrezione.

Tale forma geometrica per S. Agostino è il simbolo della virtù in quanto *congruentia rationum atque concordia* ([92]). E circolare era l'Anastasis, già da Eusebio riconosciuta come matrice della Nuova Gerusalemme ([93]). L'uomo medievale poteva dedurre una connessione tra il cerchio e l'Anastasis dalla *Historia ecclesiastica* di Socrate che infatti instaurava una identità nominale e di fatto fra il Santo Sepolcro e la Gerusalemme celeste ([94]). La pietà cristiana aveva inoltre da secoli riunito nell'area sacra i segni, le memorie, i simboli della cosmogonia, imperniati, in un mistico sincretismo, attorno alla Croce e al Sepolcro quali « fonte di vita e di risurrezione » ([95]). Il centro della terra, la tomba di Adamo, il ricordo del sacrificio di Abramo e di Melchisedec erano indicati ai pellegrini entro il sacrario dell'Anastasis ([96]), mentre la circonferenza della Rotonda ripeteva la misura dell'angelo, quei centoquarantaquattro cubiti

([91]) Oppure fu proprio dalla biblioteca aquileiese che il *De locis sanctis* venne trasmesso oltr'Alpe? È un'ipotesi che merita una indagine più approfondita di questo semplice accenno.

([92]) Aug., *De quantitate animae* XVI, *PL*, XXXII, col. 1051.

([93]) Eus., *Vita Constantini* III, 33, *PG*, XX, col. 1094.

([94]) Socr., *Hist. Eccl.* I, XVII, 46, *PG* LXVII, coll. 119-120.

([95]) P.A. Underwood, *The Fountain of Life in Manuscripts of the Gospels*, « DOPapers », V (1950), pp. 95-100.

([96]) Cfr. C. Kopp, *I luoghi*, cit., pp. 554-569.

delle mura della Città apocalittica che legavano la Gerusalemme terrena a quella celeste ([97]).

Dunque le parole di Cirillo « la Chiesa è immagine per imitazione della Gerusalemme superna » ([98]) avevano trovato eco nel sec. XII nelle considerazioni del teologo Candido per il quale il cerchio è il simbolo della Chiesa eterna ([99]). Inoltre tali analogie consentivano che la forma della città apocalittica, contrariamente al volume cubico attribuitole dal testo sacro, fosse tradotta in un cerchio (codici carolingi delle Apocalissi di Valenciennes e di Parigi, sec. IX; il *Commentarius* di Beatus, sec. X e un codice di Bamberga, sec. XI) e che la Gerusalemme terrena assumesse la pianta di una città circolare ([100]).

Non solo però l'architettura esterna, anche quella interna del Sepolcro aquileiese offre, come sopra accennato, delle stringenti analogie con quella dell'Edicola gerosolimitana.

Dall'attenta descrizione di Arculfo, come dalla sua pianta, apprendiamo che, prima della distruzione di Hakim, dentro l'angusta camera sepolcrale, ricavato nella parete di sinistra, c'era il banco funerario alto tre palmi da terra (m. 0,65 ca) e lungo sette piedi (m. 2,10). Tale misura perdurava ancora nella seconda metà del sec. XI, come deduciamo dalla lunghezza del sepolcro ricreato entro la copia di Cambray ([101]), e si mantiene inalterata fino ai nostri giorni ([102]). In Aquileia la misura della

([97]) *Apoc.* XXI, 7; F. Kreusch, *Das Mass des Engels*, in Bauen, Bilden und Bewahren, Fests. f. W. Weyres zur Vollendung seines 60. Lebensjahres, Köln 1964, p. 71 e ss. (Ringrazio qui il prof. M. Mirabella Roberti per avermi gentilmente segnalato questo studio e per la sollecitudine e i suggerimenti con cui ha voluto seguire questo lavoro).

([98]) Cyr., *Cath.* XVIII, 298, *PG*, LXXXVIII, col. 1047.

([99]) Cand., *Vita Eigilis, MGH, SS.* XV, I, 231.

([100]) M. Th. Gousset, *La répresentation de la Jérusalem céleste à l'époque carolingienne*, « CahArch », XXIII (1974), pp. 47-60, figg. 1-2.

([101]) R. Krautheimer, *Introduction*, cit., n. 67.

([102]) L.H. Vincent-F.M. Abel, *Jérusalem*, cit., p. 218; J. Mislin, *I Luoghi Santi*, Milano 1858, p. 82.

lunghezza del sarcofago, m. 1,89, sito, come quello di Cristo, verso settentrione, è molto vicina a quella succitata.

Sopra il banco funerario Arculfo nota esservi un *culmen humile desuper eminens fabrecatum;* espressione che può alludere ad un arcosolio. Il Bagatti e il Corbo concordano nel ritenere che una tale disposizione fosse possibile per il Sepolcro di Cristo. Loculi ad arcosolio, sebbene non comuni, sono attestati a Gerusalemme già nel sec. I a. C. nelle Tombe dei Re e nella Tomba della Vergine ([103]). Le ampolle di Monza 3 e 5 raffigurano al di là dei cancella, posto sotto un archetto, la prima un oggetto dalla forma rettangolare, la seconda romboidale. Non supporrei che questi elementi indichino la pietra nel centro del vestibolo e l'ingresso posteriore, quanto piuttosto il banco sepolcrale sormontato dall'arcosolio. Infatti tali particolari sono più caratterizzanti la tomba vuota e perciò difficilmente eliminabili in una raffigurazione sintetica e selettiva dell'Edicola della risurrezione.

Tuttavia è possibile che le due più antiche copie architettoniche, quella di Aquileia e quella di Externsteine abbiano adottato per la tomba il tipo di sarcofago ad arcosolio desumendolo da modelli locali. Il tipo è infatti esemplificato nell'arte funeraria altomedievale e romanica: sarcofago nel battistero di Albenga (sec. VIII), quello dell'abbadessa Vechenega in S. Maria a Zara († 1111), quello della regina Melisenda († 1161) nella cripta della Tomba della Vergine ([104]).

Il seguente prospetto indica le rispondenze fra il Sepolcro di Aquileia e l'Edicola dell'Anastasis secondo le misure e i dati

([103]) B. Bagatti, *L'archeologia cristiana in Palestina,* Firenze 1962, pp. 44-45; Id., *Nuove scoperte,* cit., pp. 273-275; V. Corbo, *La basilica,* cit., p. 122.

([104]) Sarc. di Albenga in J. Hubert-J. Porcher-W.F. Volbach, *L'impero carolingio,* cit., p. 276, fig. 269; sarc. di S. Maria a Zara in C. Cecchelli, *Zara, Catalogo delle cose d'arte e d'antichità d'Italia,* Roma 1932; sarc. di Melisenda in A. Prodomo, *La tomba della regina Melisenda al Getsemani,* « L A », XXIV (1974), pp. 202-226, figg. 8-11.

desumibili da Arculfo e tutt'ora in parte verificabili sul modello originario ([105]):

	Anastasis	Aquileia
Edicola	*rotundum tegorium*	cilindrica
— interno	h. 7 *pedes et pes semis* m. 2,1437 ca.	h. m. 2,13
Sepolcro	l. 7 *pedes* = m. 2,10	l. m. 1,89
— banco	h. 3 *palmi maior.* ca. m. 0,65 ca.	h. m. 0,63 ca.
— loculo	*culmen humile desuper eminens fabrecatum*	ad arcosolio l. m. 2,13 da-a colonnina
— orientamento	*ad australem partem*	tangente alla parete settentrionale
— lampade	*duodenae iuxta numerum apostolorum*	dodici

Se instauriamo un'identità fra l'altezza della cella sepolcrale gerosolimitana e quella interna della Rotonda aquileiese, basata sulle misure date da Arculfo (*a vertice alicuius non brevis staturae stantis hominis* (m. 1,70 ca) *usque ad illius domunculae camaram pes et semipes* (m. 0, 4437) *mensura in altum extenditur*) potremmo ragionevolmente dedurre che la corona di dodici colonnine, posta sul tamburo, riprenda quella del ciborio superiore all'Edicola in quanto, fra l'altro, in pianta essa risulterebbe disegnata proprio lungo la circonferenza tracciata da Adamnano.

La nostra copia non presuppone solo un'attenta riproduzione del banco funerario di Cristo, per la posizione a settentrione, le dimensioni e la caratteristica copertura, ma altresì per

([105]) Ho adottato i valori di rapporto fra *pes* romano e il sistema metrico proposti da G. Lugli, *La tecnica edilizia romana con particolare riguardo a Roma e Lazio,* I, Roma 1957, pp. 189-190.

la presenza nella lastra orizzontale dei *tria in latere rotunda foramina*. Come le fonti posteriori ad Arculfo concordemente ripetono, tali fori permettevano ai pellegrini di toccare la roccia senza menomarla per eccesso di devozione ([106]).

Le prime attestazioni dei fori lungo un lato del sarcofago si riferiscono a pochi decenni dopo la ricostruzione dell'Edicola fatta dal Monomaco. Per l'età precedente non possediamo alcun documento letterario che ne faccia riferimento; tuttavia numerosissime sono le raffigurazioni del Sepolcro, soprattutto quelle che lo presentano come un semplice sarcofago, che dal sec. IX fino al XIV riproducono tre incavi nella fronte dell'arca.

Inizia la serie, per quanto mi consta, la raffigurazione dell'avorio di Narbona (fig. 17), di scuola carolingia. Essa rappresenta, davanti all'ingresso del Sepolcro, del tipo a tholos, un sarcofago con tre incavi sul lato anteriore ([107]). Altri esempi che alludono a tali aperture, rappresentazioni soprattutto su formelle bronzee e su pietra, ma anche miniature, sono riscontrabili in Inghilterra ([108]), in Francia ([109]), in Spagna ([110]) e in Italia ([111]). Anche la pianta dell'Anonimo indica i fori mediante tre

([106]) Cfr. in BALDI, op. cit., p. 657, 662, 671, 680, 685.

([107]) Cfr. *supra* nota 20.

([108]) *Miniatura del Salterio di Winchester, 1050 ca* (L. GRODECKI-F. MÜTHERICH-J. TARALON-F. WORMALD, *Il Secolo*, cit., p. 226, fig. 219).

([109]) *Arles, rilievo nella basilica di S. Trofimo, sec. XII* (E. DYGGVE, *Sepulcrum*, cit., abb. 3-4); *Nantes, Notre-Dame, scultura del portale sinistro, facciata Ovest, 1170 ca* (P. LAVEDAN, *Pour connaitre les monuments de France*, Strasbourg 1970, pp. 251-257, fig. 446).

([110]) *Miniatura mozarabica, sec. IX* (A. GRABAR, *La fresque*, cit., pl. 136 b); *Huesca, due capitelli romanici di S. Pedro el Viejo* (W.W.S. COON, *The Earliest*, cit., figg. 25, 26); *Tarragona, capitello romanico* (E. DYGGVE, op. cit., fig. a p. 20).

([111]) *Monte Sant'Angelo, « Tomba di Rotari », architrave del portale, prima metà sec. XII* (C. RAGGHIANTI, *L'arte in Italia* III, Roma 1968, col. 259); *Monopoli - sala capitolare, architrave* (FR. SCHETTINI, *La scultura pugliese dall'XI al XII secolo*, Bari 1946, p. 25, fig. 46 e tav. VIII); *Monreale, formella del portale della cattedrale, 1186 ca; Pisa, formella del portale della cattedrale, 1180 ca* (E. DYGGVE, cit., abb. 1, 2); *Pisa,*

crocette disegnate lungo il bordo del loculo dalla forma trapezoidale.

Non mancano raffigurazioni in cui i fori appaiono però alterati nella forma (miniatura mozarabica, fig. 18; architrave della Collegiale di Nantes; lunetta del protiro del duomo di Udine, fig. 19) e nel numero (capitello di S. Pedro el Viejo a Huesca), in quanto sentiti come componenti ornamentali del sarcofago.

Le due copie architettoniche dell'Edicola, quella di Eichstätt, più fedele alla lettera, e la nostra di Aquileia, più fedele allo spirito del prototipo, presentano, collocato all'interno, un sarcofago con i tre incavi.

La tesi del Dyggve ([112]) sostiene che il coperchio del loculo aquileiese ha una disposizione degli incavi speculare a quella del Sepolcro dell'Anastasis e che tale caratteristica è propria di simili fori atti al culto funerario delle libagioni, come in sarcofaghi romani, salonitani e copti.

Tuttavia il collocamento degli incavi nel ripiano orizzontale del sarcofago aquileiese si discosta dalla norma della disposizione che le altre raffigurazioni presentano. Tutte infatti hanno i tre incavi praticati nella lastra verticale dell'arca, in armonia con l'attestazione *in latere* di Daniel e di Teoderico.

Dal momento che la maggior parte degli esempi sono disegni e altorilievi, si potrebbe obiettare che la posizione risponde ad un accorgimento tecnico per cui appaiano evidenti. Ma la copia di Eichstätt ha i tre fori lungo la lastra frontale e tale caratteristica della Tomba di Cristo può essere meglio confermata dalle analogie che essa presenta con quella della Vergine

Questa è un banco di roccia (m. 1,82-2,04 x 0,72-0,76; h. m. 0,46), cui i Crociati apposero una lastra marmorea tangente la fronte della pietra molto deteriorata già nel sec. XII.

affresco della chiesa di S. Martino, fine sec. XIII (in « ArtB », XXXIV, 1 (1952), fig. 5 a p. 45); *Udine, lunetta gotica del protiro del duomo, fine sec. XIV* (C. Someda de Marco, *Il duomo di Udine*, Udine 1970, fig. 64).

([112]) E. Dyggve, *Aquileia e la Pasqua*, cit., p. 395 e passim.

La lastra è scavata in tre fori (∅ m. 0,24) che permettono di vedere e toccare la retrostante roccia (fig. 20). Una lastra posta orizzontalmente dava al banco roccioso la forma di un altare a cassa che inglobava in tal modo la reliquia del cenotafio ([113]).

Alcuni studiosi hanno supposto che il Sepolcro di Cristo fosse del tipo a pozzo, ritenendo così che il corpo fosse stato deposto in un avello ([114]). Ma tale ipotesi non tiene conto che già alla vigilia dell'occupazione dei Crociati la roccia della camera come quella del banco funerario era stata di molto ridotta dalla distruzione di Hakim; e che, inoltre, le autorità religiose, per timore dei Franchi, avevano fatto asportare e nascondere la parte superstite della pietra del banco ([115]).

Pertanto dagli inizi del sec. XI l'altezza della roccia era necessariamente inferiore a quella del rivestimento marmoreo, sì da determinare, come nella Tomba della Vergine, uno spazio intermedio fra pietra e lastra superiore: questo stato venne accertato dalle ricognizioni di Bonifacio di Ragusa nel 1555 e da quelle posteriori del 1845-46 ([116]).

Come abbiamo riferito, il primo documento iconografico che mostra i tre incavi risale al sec. IX. Si potrebbe supporre che la formella di Narbona, secondo un procedimento comune agli artisti carolingi, abbia desunto la scena da un prototipo

([113]) B. Bagatti, *L'apertura della tomba della Vergine al Getsemani*, « L A », XXIII (1973), pp. 318-321.

([114]) Così il Mommert (*Golgotha und das Heilige Grab*, Lipsia 1900, p. 262), il Tobler (*Golgotha*, San Gallo-Berna 1851, p. 196) e il Sepp (*Jerusalem und das Heilige Land*, Sciaffusa 1873, 1, p. 501), ripresi dal Kopp (*I luoghi*, cit., p. 57 e passim).

([115]) Monachus scaph. III, *RHC Occid.* V, p. 336 in H. Vincent-F.M. Abel, *Jérusalem*, cit., p. 264.

([116]) *Ex ep. P. Bonifacii de aperto ss. Sepulcro ad P.J. Cretserum SJ*, in Baldi, op. cit., pp. 697-699. Dal diario di Massimo Symeo (prefaz. di P. Golubovich o. f. m. all'*Ichonographiae* dell'Horn, pp. LVIII-LIX) e n. 106.

paleocristiano ([117]). Finora, però, non mi è stato possibile trovare una simile raffigurazione paleocristiana della *visitatio* che riporti il particolare del sarcofago con i tre incavi.

Il rito tradizionale dell'olio santificato dal contatto con il Sepolcro, a detta dell'Anonimo Piacentino ([118]), non riguardava la roccia del banco, sibbene le lampade che intorno e al di sopra erano accese: da esse infatti era prelevato l'olio che i pellegrini raccoglievano nelle eulogie ([119]). Se supponiamo dunque, che un rivestimento marmoreo del banco sia stato posto già in età costantiniana, in analogia alle tombe romane dei santi Pietro e Paolo ([120]), i tre fori nella lastra verticale fungevano da altrettante *fenestellae confessionis* per toccare la reliquia della roccia.

Che dopo l'incendio e il saccheggio dei Persiani i rifacimenti di Modesto non abbiano però interessato il rivestimento interno dell'Edicola lo desumiamo da Arculfo: *illud dominici monumenti tegorium nullo intrinsecus ornatu tectum usque hodie per totam eius cavaturam ferramentorum ostendit vestigia* (mostra cioè fino ad oggi in tutta la sua cavità i segni dei colpi di piccone e il colore della viva roccia).

Ora, che un documento iconografico dalle dimensioni tanto ridotte inserisca il particolare dei tre incavi mi sembra indizio del loro valore caratterizzante. E, non riscontrandoli in precedenti raffigurazioni nè in anteriori descrizioni del Sepolcro, avanzo l'ipotesi che il rivestimento marmoreo del banco roccioso sia stato posto durante il protettorato degli edifici dell'Anastasis che i Franchi ottennero dal califfo Harun el Rascid fra l'800 e l'806 ([121]). Carlomagno da allora s'interessò fattivamente del

([117]) J. SCHWARTZ, *Quelques sources antiques d'ivoires carolingiens*, « CahArch », XI (1960), pp. 145-162.

([118]) Cfr. *supra* nota 45.

([119]) Per simili aperture, ma destinate alla devozione dell'olio dei martiri, cfr. J. LASSUS, *Sanctuaires*, cit., pp. 163-167, 177-179.

([120]) E. KIRSCHBAUM, *Les fouilles de Saint-Pierre de Rome*, Parigi 1957, pp. 157-192.

([121]) E. AMANN, *L'epoque carolingienne* in Hist. Gén. de l'Eglise (ed. Fliche-Martin), VI, p. 199.

restauro delle « chiese di Dio a Gerusalemme », come attestano il capitolare di Aix-la-Chapelle (810) e il *Commemoratorium de casis Dei* (808) ([122]).

Tale accorgimento, atto alla devozione e alla protezione del banco, venne mantenuto immutato nella ricostruzione del Monomaco e nei rifacimenti dei Crociati, come attestato dai pellegrini e comprovato dalla Tomba della Vergine. In tal modo continuava nella religiosità medievale una forma antica legata al culto dei martiri. Questa forma, nella regione aquileiese, trova un puntuale riscontro tipologico nell'altare a cassa della chiesa di S. Giovanni al Timavo (sec. XII). La ricostruzione dell'antico altare eretto sul deposito delle reliquie presenta sulla fronte un'apertura circolare (∅ m. 0,22) inserita fra due croci latine ([123]).

Culto aquileiese al sepolcro

I tre incavi del loculo aquileiese però, come sopra accennato, sono anomali quanto alla disposizione e allo scopo che avevano i fori nel Sepolcro di Cristo e quelli negli altari-reliquiario tardoantichi e medievali. Inoltre, a differenza del prototipo, uno solo di essi, quello centrale è in comunicazione con l'interno del sarcofago. La sua circonferenza ha però lo stesso diametro (m. 0,465) di quella dell'incavo di sinistra che è ora chiuso da una lastra circolare ad esso perfettamente adattabile. Tutto ciò non è senza un preciso significato: un Processionale Aquileiese ([124]), conferma che, almeno dal sec. XV, nella liturgia

([122]) Vedi C. Heitz, *Recherches*, cit., pp. 118-121.

([123]) M. Mirabella Roberti, *La basilica paleocristiana di San Giovanni del Timavo*, in Studi monfalconesi e duinati, « AAAd », X (1976), pp. 71-72; G. Cuscito, *L'epigrafe metrica del patriarca Vodolrico I di Eppenstein (1086-1121) a San Giovanni del Timavo*, « AAAd », X (1976), pp. 82-84.

([124]) Udine, ACU, Fondo Codici, Messale 12 (VIII), CLXV; (P. Paschini-G. Vale), *Gli antichi usi liturgici nella Chiesa d'Aquileia*, Padova 1907, pp. 35-37.

pasquale della basilica di Aquileia si svolgeva il rito della *depositio,* rito che altri documenti attestano per numerose chiese della metropoli adriatica fino a Monza e a Como ([125]).

Un più antico Graduale ([126]), probabilmente in uso presso una comunità di monaci aquileiesi, testimonia che il tropo *Quem queritis,* sul quale era modulato il dialogo drammatico della *visitatio,* costituiva parte della liturgia pasquale della Chiesa d'Aquileia fin dal sec. XI. L'età è quella del fiorire in Europa del dramma sacro come ampliamento di un momento suggestivo narrato dagli Evangeli: la visita delle donne al Sepolcro e l'annuncio della risurrezione ([127]). Di poco anteriori al tropo aquileiese citiamo quello in uso nell'abbazia benedettina di San Gallo (900 ca), quello di St Martial di Limoges (923-924) e quello contenuto nella *Concordia Regularis* di Ethelwold (965-975) con il quale, fra l'altro, la *visitatio* aquileiese mi sembra concordare in numerosi particolari dell'actio ([128]).

Se dunque la scena delle donne al Sepolcro, che occupa il terzo momento del dramma liturgico pasquale, era in uso in Aquileia dal sec. XI, mi sembra ragionevole supporre che i due riti precedenti, quello della *depositio* e quello della *elevatio,* naturali presupposti della *visitatio,* possano essere stati fin d'al-

([125]) A.A. KING, *Liturgies anciennes*, Tours 1961, p. 31 e ss.

([126]) Udine, BAU, Fondo Arciv. Cod. 234; E. GOI, *Catalogo dei codici liturgici aquileiesi ancora esistenti* in « Quad. di cultura, Sc. Catt. di Cult. », Udine, n. 19. G. VALE, *La liturgia nella chiesa patriarcale di Aquileia* (intr. alla Mostra di Codici liturgici aquileiesi, Udine 1968); ID., *Il dramma liturgico nella diocesi aquileiese*, « Rass. Greg. », VI, 5-6 (1905), coll. 193-197.

([127]) Come il Vale (*La liturgia*, cit., p. 26) ha notato il patriarca Vodolrico I (1085-1121) era stato dal 1077 abate di San Gallo. Per le ricerche sul dramma sacro vedi N.C. BROOKS, *The Sepulchre*, cit.; W.W.S. COOK, *The Earliest*, cit., pp. 355-356; K. YOUNG, *The Drama of the Mediaeval Church* I, Oxford 1933, pp. 201-249, 307-323; P.L. ZOVATTO, *Il Santo Sepolcro,* cit., pp. 36-38 e note 24-33.

([128]) C. HEITZ, *Recherches*, cit., pp. 180-188.

lora svolti, analogamente che nelle altre più note abbazie d'Europa.

Il rito della sepoltura simbolica è documentato fin dal sec. X in numerose chiese dell'Occidente pur presentando alcune varianti formali. Nel sepolcro, mobile o stabile, veniva deposta o un'ostia o una croce, oppure, come in Aquileia, a Remiremont (sec. XII), a Bayeux e a Caen (sec. XIII), una croce contenente l'ostia (129).

In Aquileia dunque, durante la liturgia del Venerdì Santo, l'ostia rimasta dalla comunione dei presantificati, rinchiusa entro una croce e avvolta nella porpora, veniva deposta nella Rotonda del Sepolcro.

Come nell'abbazia di Winchester, anche nella basilica aquileiese la processione del Venerdì si recava al Sepolcro cantando all'andata il salmo *In pace* e al ritorno quello iniziante *Sepulto Domino, clauso est monumentum*. Come nell'abbazia inglese il Sepolcro era vegliato *usque ad resurrectionis diem*.

Precise disposizioni vengono date dal Processionale aquileiese sul modo in cui la croce e l'ostia dovevano essere deposte. Si deduce pertanto che l'apertura centrale doveva essere occlusa e sigillata *(clauso ostio et sub sigillo firmato)*. A questo fine ritengo sia stata usata appunto la lastra circolare, che ora occupa l'incavo sinistro e che ben si adatta a quella centrale. Ciò fatto il celebrante chiudeva la porta della Rotonda, cioè, restando nella metafora, egli doveva *advolvere lapidem ad hostium monumenti*.

Dal Graduale possiamo arguire che, come a Winchester, l'*elevatio* precedeva il mattutino di Pasqua ed era seguita dal dramma della *visitatio*.

Due frati ad Aquileia, come tre a Winchester, sostenevano la parte delle donne. Essi, prima di rivolgersi agli angeli, forse impersonificati da altri due frati o da parte del coro, s'interro-

(129) C. Heitz, *Recherches*, cit., pp. 178-179. K. Young, *The Drama*, cit., pp. 112-148.

gano dubbiosi: *Quis revolvet nobis ab hostio lapidem quem tegere sacrum cernimus sepulchrum?* Gli angeli li apostrofano: *Quem queritis o tremule mulieres in hoc tumulo plorantes?* I due rispondono: *Jesum Nazarenum crucifixum querimus.* Al che gli angeli: *Non est hic quem queritis, sed cito euntes dicite discipulis eius et Petro quia surrexit Jesus.* Come indicato anche nella *Concordia Regularis,* a questo punto i due monaci si rivolgono al coro (in Aquileia anche al popolo) annunziando la risurrezione e mostrando il sudario e le bende. Il coro innalza il *Te Deum,* mentre in Aquileia anche il popolo si unisce esclamando *Kyrie eleison*: supplica antichissima, propria della Chiesa di Gerusalemme e da essa trasmessa alle altre Chiese dell'Occidente.

Notiamo da ultimo, in margine alle analogie fra il nostro *rotundum tegorium* e l'Edicola di Gerusalemme, come le dodici lampade pendenti negli intercolunni del Sepolcro aquileiese rimandino a quelle disposte intorno al mausoleo di Cristo. Quella corona di fiammelle non era soltanto un segno di devozione, aveva altresì un valore simbolico ben preciso. Con tali lampade infatti ci si voleva riferire alla discesa del fuoco sacro, cerimonia che si compiva nell'Anastasis almeno dal sec. IX, ma che è possibile retrodatare al VI ([130]). Numerosi documenti attestano la viva devozione, spesso fanatica, che circondò lungo i secoli l'avvenimento del Sabato Santo allorquando, sul far della notte, si accendevano come per miracolo le lampade poste sul Sepolcro. Un'eco è giunta fino a noi nella tradizionale cerimonia pasquale dello scoppio del carro a Firenze.

Alcune cronache arabe e cristiane, la cui fonte risale al sec. IX, attribuiscono proprio a tale prodigio, ritenuto da Hakim artificioso e superstizioso, la causa della distruzione dell'Anastasis. E, in concomitanza con le ragioni e le cause addotte dalla propaganda di Urbano II, il miracolo della discesa del fuoco

([130]) M. CANARD, *La destruction*, cit., p. 28.

sacro fu uno degli incentivi più sentiti e popolari che mossero la prima Crociata ([131]).

In conclusione possiamo riconoscere come il Santo Sepolcro di Aquileia sia una copia sintetica e selettiva dell'Edicola dell'Anastasis, realizzata secondo presupposti dai profondi simboli ecclesiologici e soteriologici propri delle più antiche raffigurazioni del Sepolcro di Cristo. Copia che propone, ai confini orientali d'Italia, una suggestiva fusione del prototipo gerosolimitano con gli aspetti e le azioni liturgiche della pietà occidentale.

Per gli studi consultati al Convento di S. Francesco della Vigna, Venezia, sono grato alla generosa ospitalità di P. Ferdinando Peruzzo o.f.m. Custode di Terrasanta. Ringrazio inoltre la dott. Idilia Giacca per la cortese collaborazione nell'apparato fotografico.

([131]) M. CANARD, *La destruction*, cit., pp. 16-43.

Decio Gioseffi

LE PITTURE DELLA CRIPTA DI AQUILEIA TRA ORIENTE ED OCCIDENTE

Del problema della cripta ho avuto ultimamente occasione di discorrere ampiamente nella presentazione-introduzione al volume illustrativo che, con testo di Ezio Belluno e documentazione fotografica a colori di Elio Ciol, la Cassa di Risparmio di Udine e Pordenone ha preparato sull'argomento specifico. E poiché il volume sta per uscire e il mio testo si potrà leggere in quella sede, vedrò di non ripetere il già detto pur riproponendo, ovviamente, la medesima tesi.

E la mia tesi è in sostanza questa: le pitture della Cripta di Aquileia fanno parte della cultura bizantina: una cultura che sarà anche differenziata secondo *facies* corrispondenti in qualche modo ai vari distretti « provinciali » o « periferici », non lo nego. Ma non è che tali differenze siano poi così « lampanti » come si crede. La mia impressione è che quando si vogliano forzare in direzione di una qualificazione occidentale le pitture di Aquileia, esse non trovino in realtà molti riscontri; e ritengo utile pertanto un rinnovato confronto con la pittura bizantina metropolitana, quale è pure emersa dagli ultimi ritrovamenti (dal '39 in qua) in S. Sofia di Costantinopoli, dove esiste una campionatura « marcata ».

Campionatura marcata abbastanza bene, ma con un vizio di origine: la prima, la più antica, delle opere figurative di S. Sofia si data in maniera del tutto, per così dire, estemporanea. Anche se molti credono di fondarsi su documenti sicuri, vedremo che non è così. Perciò una revisione s'impone. Nell'ipotesi che anche nell'arte bizantina esista viceversa una precisa rispondenza storica: tale da consentire ad un « occhio esperto » di datare con sufficiente approssimazione anche opere che dal punto

di vista iconografico possano puntualmente collimare con esemplari di mille anni prima o di mille anni dopo indifferentemente.

Ma veniamo al ciclo aquileiese. Non parlerei di diversi « maestri ». Anche se è agevole distinguere diverse mani, non dovremmo in nessun caso — io dico — parlare di diverse culture. Dalle *Storie della Passione* (la *Deposizione* p. es.) alle *Storie dei SS. Ermacora e Fortunato* nei colmi delle volticelle e ai *Santi* dei pennacchi: dove si notano differenze piuttosto di « genere » che non di personalità artistica.

La pittura bizantina — in altre parole: e com'è del resto di ogni altra manifestazione artistica codificata in maniera stretta — è diramata fin dall'inizio secondo la pressione dei diversi modelli esemplari: « *Come pictor che con esemplo pinga* » (Dante) è una frase che si riferisce del resto all'arte medievale in genere; quando l'*esemplo* è diverso, il medesimo pittore dà esiti diversi, proprio perché le strutture linguistiche si sono codificate in sottocodici o generi specifici.

Da questo punto di vista ritengo quindi che possiamo considerare unitaria la *facies stilistica* esibita da questo complesso, che è uno dei più importanti della pittura in Italia durante il secolo XII.

Ed è qui che sorge appunto il problema di quanto ci possa esservi di occidentale: e la mia idea è che c'è quel tanto di occidentale che è entrato in sostanza ed è sedimentato per suo conto nell'arte bizantina *tout court*.

Non è vero — in altre parole — che l'Oriente e l'Occidente si mescolino proprio qui per il fatto che qui abbiamo una *frangia di interferenza* intermedia tra l'obbedienza nordica e la bizantina. La cultura nordica riesce bensì a travalicare e a penetrare, sia pure con contemperamenti, anche nell'area bizantina; ma è poi l'intera area bizantina che la rielabora e l'assimila, sì da restituire cultura sostanzialmente « metropolitana » (perché venga a sua volta recepita e rielaborata nei centri della cultura occidentale).

Sulla frangia di interferenza non si verifica quindi il fenomeno (eccezionale anche nei fatti verbali) della lingua franca o

commista; e neppure quello delle stratificazioni intermedie successive. Mentre è proprio questo che si viene a dire in sostanza, quando si afferma *che Aquiliea è più « nordica » perché più vicina all'Austria.* Ma la presenza d'una siffatta « osmosi frontaliera », per cui dalla pittura pienamente bizantina della zona balcanica o magari (inizialmente) di quella « strettamente » veneta, si passerebbe attraverso una serie di transiti impercettibili e graduali al mondo « nordico » fino ad incrociare lo *Zackenstil* caratteristico (« a rami d'abete ») della zona turingo-sassone, non è affatto dimostrata.

Nulla di simile esiste del resto nelle pitture della cripta e quando noi parliamo di *Zackenstil* a proposito di « questi » sventagliamenti e di questo moderato zigzagare, parliamo di un'altra cosa: che ha sì origini occidentali remote, ma che *a questa data* è propria di tutta la cultura bizantina.

Ciò premesso resta da vedere come queste pitture possano inserirsi nella storia dell'arte bizantina, ipotizzando uno svolgimento dell'arte bizantina storicamente determinato e determinabile al pari di qualsiasi altra serie. Malgrado i ritorni e le riprese che riciclano continuamente gli stessi motivi: sicché si dovrà « farsi l'occhio » proprio in relazione a quelle tali *variazioni minime,* che uno riesce a cogliere solo nelle zone di strettissima competenza.

La mia competenza nel campo, meglio dirlo subito, è limitata. Ma temo che, per il vizio d'origine cui ho accennato da principio, ai fini di una rifondazione della cronologia bizantina, sia quasi meglio la spregiudicatezza dell'« incompetente » alle troppe cautele dello specialista collaudato.

Dissi che la più antica delle fasi musive di S. Sofia (la *Madonna* dell'abside, l'*Arcangelo* superstite nell'arcone contiguo) si data (al nono secolo) in maniera del tutto « estemporanea », malgrado l'apparente congruenza dei dati documentari.

Ma lasciamo, per il momento, la verifica dei documenti e consideriamo piuttosto le proposte congruenze stilistiche.

Non c'è dubbio che tra l'*Arcangelo* (fig. 1a) dell'arcone (cfr. Kinross, *S. Sofia* Milano 1972, ripr. a colori a pp. 61 e 135) e

l'angelo ad ali spiegate (fig. 1c) dal *Menologio* di Basilio II della Biblioteca Vaticana (intorno al 1000) la congruenza iconografica sia abbastanza stretta.

Ma la geometrizzazione « grafica » della « lumeggiatura » è nel *Menologio* Vaticano una cosa in tutto diversa, pur nella comune matrice ellenizzante rispetto alla freschezza « naturalistica » (un parallelo pressoché puntuale è p. es. da riscontrarsi nei bianchi acciaccati e cangianti della veste di raso indossata dall'angelo dello *Sposalizio di S. Caterina* del Veronese) dell'*Arcangelo* di S. Sofia (fig. 1b).

La figura qui non « stonda », perché si è di proposito evitata (come nei mosaici di S. Giorgio a Salonicco) l'ombra laterale, mentre il medesimo oro del fondo, entrando — come pezzatura ornamentale — all'interno della figura stessa, ne rompe per suo conto la continuità corporea, contribuendo a uno spianamento di superficie, che non è costituzionale, ma inteso anzi a contestare l'illusione della corporeità valendosi dei mezzi medesimi dell'illusionismo antico.

Assai significativa riesce infine la parentela del volto (fig. 2a) con i volti (preiconoclastici) degli arcangeli già nella « Koimesis » di Nicea (distrutta nel 1922) ed accessibili nell'edizione fotografica precedente al disastro (fig. 2b).

Quanto alla *Madonna* della conca (cfr. Kinross, p. 60), non v'è dubbio che proprio essa è servita di modello per l'altra *Madonna* (tra le effigi di Giustiniano e Costantino), che compare sulla lunetta (Kinross, p. 128) del vestibolo (secolo X). Ma con ciò si stabilisce solo che l'una è anteriore all'altra; e non si dice di quanto.

I confronti pertinenti sono, secondo me, da istituire ancora con opere del sesto secolo. Con l'*icona* sinaitica (del monastero di S. Caterina) p. es., *con Madonna e Santi* (Talbot-Rice, Firenze 1966, fig. 16) e di robusto colorito compendiario, e, limitatamente al volto « frontale », con una protome musiva di *divinità marina* dal Grande Palazzo di Costantinopoli (Talbot-Rice, fig. 41).

Si tratta ora di vedere se le risultanze documentarie, appa-

rentemente inoppugnabili per la datazione al IX secolo di questi mosaici primigenii, siano veramente tali.

Certo questa è la *Madonna* che il patriarca Fozio inaugurava il 29 marzo dell'867 con una solenne omelia alla presenza degli imperatori « sedenti » (Michele III e Basilio I, restauratori del culto delle immagini), ma nel testo di Fozio (cfr. Mango e Hawkins, *The Apse Mosaics of St. Sophia,* « Dumbarton Oaks Papers », XIX, 1965, pp. 113 sgg.; e C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire - 312-1453,* Londra *et alibi* 1972) non si dice affatto che quell'immagine fosse nuova o rinnovata, ma anzi che essa « *riemerge ora dagli abissi dell'oblio* ».

Che poi l'« evidenza » archeologica sia per un'assenza di figurazioni nella chiesa giustinianea (in quanto le figure risultano inserite per entro la metratura originale delle tessere auree della conca e dell'arcone), come pure si ricaverebbe dalla citata relazione di Mango e Hopkins, neppur questo è esatto.

Poiché S. Sofia ebbe non una, ma due consacrazioni: per il crollo della cupola (del 558), che implicò rilevanti lavori di ripristino. E se la fretta di giungere comunque a una consacrazione (nel 537, dopo soli cinque anni di lavoro) poté indurre l'imperatore a prescindere da una decorazione figurata, tale ragione non era più buona nella fase di ristrutturazione tra il 558 e 562. Sicché gli inserti figurati (anche per la presenza delle nuove impalcature) si spiegano benissimo anche a breve distanza di tempo.

Esistono tuttavia altre testimonianze da rivedere o ridimensionare. C'è p. es. nella *Vita Basilii* (sec. XI) l'attribuzione a Basilio I di queste figurazioni. Ma è chiaro che l'autore (o gli autori) desumevano anch'essi da Fozio; così come al medesimo testo sembra risalire il riferimento altrove esplicito ma evidentemente congetturale a un pittore « Lazzaro »: l'unico di qualche nome negli anni *delle restituite immagini.* Tale è del resto l'opinione dei medesimi Mango e Hopkins.

Resta da dire di eventuali (ed effettivamente presunti) interventi seriori. Connessi soprattutto con il crollo del 1346 che coinvolse di fatto un settore della cupola e il semicatino orien-

tale, e non già la sottostante conca figurata, come da taluno, equivocando, si è creduto.

Ultimo è l'argomento epigrafico. Dice infatti il *primo* epigramma del *primo* libro dell'*Antologia palatina: Has hoi planoi exeilon enthad' eikonas / anaktes estelosan eusebeis palin.* Con l'avvertenza tuttavia che ciò si dice « a proposito » (*eis*) *dell'epigrafe dell'abside di S. Sofia.*

Che ciò valesse in sostanza quale dedicatoria nei confronti dei sovrani sedenti (restauratori del culto delle immagini) per parte dell'ultimo curatore della grande silloge e del corso del nono secolo, era in sostanza bastantemente chiaro fin da principio.

Il guaio è cominciato, quando nello scoprimento *recente* dei mosaici absidali l'inizio (*has hoi*) e la fine (*-beis palin*) di « quei » due versi si è riscontrata in parete. Ma io non credo che l'iscrizione di S. Sofia fosse poi ricopiata pari pari dal compilatore dell'antologia; ché non sarebbe neppur risultata molto appetibile come dedica, priva affatto in tal caso di spirito epigrammatico originale.

E penso anzi che si trattasse in sostanza di una, per così dire, « parodia ». E magari — sottigliezza apprezzabile — mediante sostituzione di una sola parola rispetto al testo originale. Nel quale io leggerei per esempio *apsidas* in luogo di *eikonas*: da giustificare quindi l'opportunità della sopraggiunta manipolazione *letteraria* e della conseguente ideale « usurpazione » cortigiana.

Il significato sarebbe stato a un dipresso il seguente: *quelle che qui gli erranti absidi infransero / i pii sovrani nuovamente eressero*, nell'originale; di contro a: *quelle che qui gli erranti iconi infransero* (con quel che segue), nella manipolazione. O latinamente (a meglio ridare il *cursus* del trimetro): *insana turba tecta quae sustulerit / piissimi Augusti extulere noviter*: con l'ulteriore sostituzione (in tal caso) di *picta* a *tecta*...

Ciò per dire che ci sono cento modi di conciliare la presenza in S. Sofia delle lettere superstiti con la presunzione che si tratti dei resti della dedica originale: qual è improbabile che *non* ci sia stata e non fosse anzi celebrativa della pietà di Giu-

stiniano e Teodora, che avevano « rialzato » quelle aule che dalle squadre folli ed erranti dei guastatori della *Nika* erano state dianzi arse e abbattute...

Tornando ora alla serie « databile » dei mosaici ricuperati, troviamo che la prossima tappa ha da essere ravvisata nella *Lunetta di Leone VI* (886-912) del nartece (cfr. Kinross, pp. 54 e 55): conseguenza improbabile del risveglio posticonoclastico, quando la *Madonna e l'Arcangelo* absidale ne fossero il primo capitolo e fossero datati 867.

Molto più plausibile che i mosaici riconsacrati nell'867 siano — come s'è visto — giustinianei. E che il teso espressionismo della *Lunetta di Leone VI* sia precisamente lo stile specifico della prima ripresa. Ciò vorrebbe dire che, in sostanza, nel momento della riconversione figurativa i Bizantini guardano (e dove avrebbero dovuto guardare?) all'Occidente, dove s'erano da sempre dipinte immagini; e che, in un certo senso, la collocazione storica di tale lunetta non sia tanto da situare tra il preiconoclastico e il posticonoclastico, quanto tra il carolingio e l'ottoniano...

C'è del resto un « episodio », che tutti (sulla scorta del Bettini) riconoscono ormai come largamente « compromesso » con l'Occidente; ed è la cupola di *S. Sofia* di Salonicco: del nono secolo appunto; e con lo stile della lunetta riscontra bastantemente.

Non è, però tale espressionismo (come pure pensò il Bettini) un distintivo regionale che prefiguri una connotazione macedone. Non solo la lunetta costantinopolitana è infatti consonante in tal punto; ma la stessa figura della *Vergine* risarcita (in quegli anni medesimi) nella conca della *Koimesis* di Nicea (cfr. Talbot-Rice, fig. 78) vi risponde pienamente. Talché è difficile pensare a un episodio isolato o provinciale.

D'altro canto le opere riferibili al secolo X (lunetta già citata del vestibolo, con *Giustiniano e Costantino che rendono omaggio alla Vergine,* ritratto dell'imperatore Alessandro del 913 e i Santi connessi del « timpano » settentrionale) già mostrano

una esplicita intenzione di ricodificazione ellenizzante, desunta proprio dai mosaici « giustinianei » dell'abside.

Si dice quindi che il greve chiaroscuro di questa fase anticipi sostanzialmente il risentito opporsi di chiari e di scuri nei mosaici « mediobizantini » di Dafnì. Ciò è vero solo in parte. Il vero stile mediobizantino (contrapposizione astratta di « lumeggiature » e « ombreggiature ») si riscontra in realtà per la prima volta nel pannello imperiale di *Costantino IX e Zoe* (riferibile alla metà del secolo XI). Le ombreggiature (e si veda la figura del *Cristo*: cfr. Kinross, fig. a p. 61) non escono qui mai dalla sagoma che le circoscrive e non avvolgono il corpo (fig. 3a), ma si ripiegano su se stesse; negando ogni valore « spaziale » al contrapposto, per quanto risentito.

Questo è veramente già lo stile di Hosios Loukas (metà sec. XI), delle absidi (fig. 3b) di Torcello (seconda metà sec. XI) e (non senza l'apporto di una più calligrafica e « simil-naturalistica » venustà dell'apparato segnico) di Dafnì (1100 c.), dei frammenti della *basilica Ursiana* di Ravenna (1113) ,di un paio di *apostoli* (relativamente indenni) dell'abside marciana, e dell'*abside del Santissimo* nel S. Giusto di Trieste (1120-30 c.).

Il posto delle pitture di Aquileia è un posto *sui generis*. Ma non indipendente, né marginale, rispetto allo svolgimento metropolitano, né agli episodi siciliani e veneti.

Non dipende direttamente dallo stile patetico di Nerez in Macedonia (1164) ma è ad esso parallelo. Poiché anche in tal punto la testimonianza di S. Sofia ci soccorre e assicura che le prime avvisaglie dello stile comneno-tardo (meno impervio rispetto al medio-bizantino tipico nel rinnovato interesse per il chiaroscuro naturalistico e per una più attenta connotazione « sentimentale » dei personaggi) già si delineano (tra il 1118 e il 1143) nel *pannello* appunto *dei Comneni* (cfr. Talbot-Rice figg. 108 e 109). Il quale rappresenta l'antefatto più portante per l'affermazione dello stile decisamente patetico di Nerez, dell'icona sinaitica — tanto per citarne una — dell'*Annunciazione* (Convento di S. Caterina) e della *Deesis* famosissima e mirabile di

S. Sofia: opere tutte databili nella seconda metà (o verso la fine) del secolo XII.

Ma tale stile *comneno iniziale* rappresenta altresì un ingrediente non altrimenti trascurabile per le manifestazioni « più recenti » del *mediobizantino* seriore. Non esclusa l'abside di Trieste, s'intende; ma con riferimento precipuo alla situazione intorno al 1150. Alla prima fase cioè del mosaico siculo (le « *feste evangeliche* » della cappella palatina per esempio), al frammento con le *Marie* (fig. 4a) ora nel museo marciano e alle pitture (fig. 4b) della cripta di Aquileia segnatamente; che dell'intero gruppo rappresentano forse la manifestazione più rilevante ed esemplare.

Fulvia Sforza Vattovani

PERSISTENZE ITALOBIZANTINE NELLA PITTURA DUECENTESCA DELL'ALTO ADRIATICO

A scorrere la letteratura artistica relativa ai cicli di affreschi — meglio diremmo relitti di affreschi — testimoni della cultura pittorica nel territorio del Patriarcato di Aquileia dall'XI secolo in avanti, si rileva la difficoltà di « etichettare » in maniera univoca il materiale superstite e la difficoltà di una diagnosi stilistica che consenta di riconoscere una maniera specifica per l'intero comprensorio.

In verità, pur in una situazione di cultura generale alla fine relativamente unitaria, a tutta prima dobbiamo ammettere l'esistenza di un linguaggio aperto ad un complesso intrecciarsi di tendenze e di correnti di importazione, diversamente dosate nei singoli centri: ovvia conseguenza delle condizioni geografiche e politico-religiose del territorio ([1]). Semplificando, i poli di attrazione risultano essere quello settentrionale della cultura ottoniana (comprensiva anche della sua estrema appendice salisburghese) e quello orientale della cultura bizantina (e non solo di seconda mano attraverso la lezione del mosaico marciano).

Anche agli inizi del Duecento il linguaggio pittorico altoadriatico conserva questa singolare ambiguità o meglio polarità, dal momento che su una « piattaforma linguistica largamente comune, in un seducente clima sottilmente veneziano », citando il Bettini ([2]), continuano ad esercitare la loro pressione sia la civiltà bizantina (ora quasi esclusivamente attraverso il mosaico

([1]) Per la situazione storico-politico-religiosa del Patriarcato, si rimanda all'accurata bibliografia di S. TAVANO, *Aquileia Cristiana*, Udine 1972, pp. 40-41.

([2]) S. BETTINI, *L'Epistolario miniato di Giovanni da Gaibana*, Vicenza 1968, p. 102.

marciano), sia la cultura settentrionale (in questo momento più decisamente riferita alla scuola turingo-sassone) ([3]).

Partendo da questa breve premessa non sembra inopportuno un rapido riesame di alcuni monumenti regionali databili grosso modo alla prima metà del Duecento; e il pensiero corre ovviamente agli affreschi di Trieste e di Muggia Vecchia. Non sono tuttavia da trascurare nemmeno gli affreschi di Summaga e di Udine, collegati bensì con Trieste e Muggia Vecchia e pertinenti al medesimo momento, ma equidistanti per così dire dal gruppo suddetto, risultando in effetti notabile la distanza « interna »: tra l'animoso volgare espressionistico degli Apostoli di Summaga cioè e la calligrafica eleganza delle figurazioni udinesi.

Rimettere in discussione questi affreschi (in gran parte noti e anche studiati) vuol dire che si presume, a questo punto, di poter proporre un nuovo dosaggio delle componenti linguistiche specifiche. Allentare quei vincoli troppo stretti con la cultura transalpina che anche ultimamente sono stati proposti ([4]). Un tentativo quindi di ricuperarli all'ambiente più propriamente italico-bizantino; e decidere magari — ma sarà forse eccessivo per monumenti piuttosto modesti — se e quanto la cultura di fondo risulti « registrata » sulla *nouvelle vague* europea: quella, per intenderci, che porta a Winchester, Sigena, Anagni, Parma...

Nell'absidiola destra (intitolata al patrono) della Cattedrale triestina di San Giusto è conservato, in parte nelle lunette in parte fra le colonne, un piccolo ma organico ciclo di affreschi che narrano per episodi (di cui tre sono andati perduti) la passione di San Giusto ([5]). La mancanza di precisi dati esterni da un lato

([3]) Per la questione relativa ad eventuali influssi esercitati dalla scuola turingo-sassone sulla cultura italiana si rimanda a O. DEMUS, *Pittura murale romanica*, Milano 1969, pp. 98-99; G. BERGAMINI, *La miniatura in Friuli*, Martellago 1972, pp. 66-75.

([4]) D. DALLA BARBA BRUSIN, G. LORENZONI, *L'arte del Patriarcato di Aquileia dal secolo IX al secolo XIII*, Padova 1968, pp. 75-89.

([5]) C. SCHIFFRER, *Gli affreschi della Cripta di Aquileia*, tesi di laurea, Trieste a.a. 1966-67.

G. LORENZONI, *L'Arte del Patriarcato...*, cit. a n. 4, p. 85.

e la condotta pittorica (linee grosse e fluenti, campiture di colori vivacemente accostati) dall'altro, ha indotto chi se ne è occupato (Schiffrer, Mirabella) ad attribuire queste pitture ad un ignoto artefice locale di cultura popolare, al quale, tuttavia, gli scarsi mezzi espressivi non impedirono di conseguire effetti di freschezza e di vivacità inventiva di presa immediata. Ad una prima « lettura » invero, la cultura di queste « miniature murali » sembra ormai così stemperata e volgarizzata da far perdere d'occhio le fonti prime di riferimento (figg. 1, 2).

Gli affreschi di San Giusto, connessi fin dalla loro « prima emersione » ai relitti di affreschi della Chiesa dell'Assunta di Muggia Vecchia (6), sono stati riferiti assieme a questi ultimi alla cultura della Bassa Austria (in particolare al ciclo di Pürgg, 1150-1200 ca.) per chiare affinità linguistiche relative al tipo della volumetria e alla componente lineare risentita. Il ciclo di Muggia Vecchia (alcune scene narrative e figure isolate di santi) rispecchierebbe più precisamente secondo il Lorenzoni (7) le di-

M. MIRABELLA ROBERTI, *San Giusto*, Trieste 1972, pp. 32-33.
Per la completa documentazione fotografica del ciclo di affreschi di San Giusto si rimanda al libro del Mirabella, pp. 228-235.

E' opportuno inoltre rettificare una imprecisa nota del Lorenzoni; egli infatti nel suo libro (p. 85, nota 1) riporta l'attribuzione fatta dal Van Marle (1924) e dal Morassi (1934) degli affreschi di San Giusto a un tardo seguace di Simone Martini. Il Lorenzoni riferisce tale attribuzione agli affreschi duecenteschi. Evidentemente però i due studiosi citati intendevano parlare di quelli trecenteschi che, strappati dal muro nel 1959, rivelarono l'esistenza del precedente ciclo di cui intendo occuparmi in questa sede.

(6) Per la storia della chiesa di Muggia Vecchia si rimanda a M.L. CAMMARATA, *La Chiesa di Muggia Vecchia*, in « L'Archeografo triestino », XXXV (1975), pp. 35-55. Cfr. inoltre M.L. CAMMARATA, *Gli affreschi di S. Maria di Muggia Vecchia*, in « Memorie storiche forogiuliesi », 1976, in corso di pubblicazione. Dove la studiosa esamina dettagliatamente gli affreschi, identifica tre artisti principali operosi tra il 1220 e il 1250 e propone influssi provenienti dall'Austria meridionale e dal Patriarcato.

(7) G. LORENZONI, *L'arte del Patriarcato*..., cit. a n. 4, pp. 81-85 e relativa bibliografia.

verse situazioni linguistiche verificatesi tra il XII e il XIII secolo in territorio austriaco.

Da un lato infatti alcuni brani muggesani parteciperebbero di quel grafismo decorativo che caratterizza molta pittura e miniatura austriaca e che si presenta come « peculiare evoluzione della struttura salisburghese della metà del secolo XII », dall'altro (e sono i brani che interessano anche a noi: Esequie della Vergine, fig. 3; Lapidazione di S. Stefano, fig. 4) « la gonfia volumetria, messa in evidenza da una linea fluidissima..., trova un riferimento preciso nel ciclo austriaco di S. Giovanni di Pürgg », come si diceva dianzi. Il riscontro in effetti è accettabile per le fisionomie e per certa emersione dei volumi determinata dalla ringrossata linea di contorno, tuttavia non parlerei di rapporti esclusivi o quantomeno privilegiati con l'area austriaca. Senza riaprire il problema degli interscambi culturali avvenuti tra il Veneto e l'Austria, nè tentare un bilancio esatto (ma sarà mai possibile?) del reciproco « dare-avere », mi sembra conveniente spostare i confronti verso la zona veneta.

Va detto innanzi tutto che gli affreschi di Muggia Vecchia (quelli almeno presi in esame) legano tanto strettamente con quelli di San Giusto (fisionomie con esiti talora caricaturali, andamento dei panni, piglio rapido e disinvolto dell'impaginazione, cadenze esasperate o anche deformate, in coerenza col discorso talora asintattico) che converrà riunire i due cicli in un unico complesso (medesima mano o stesse maestranze, poco importa). Si presenta pertanto la necessità — e perché no, anche la comodità — di etichettare il linguaggio o il dialetto esibito come la maniera del Primo Maestro di San Giusto; si inverte pertanto il rapporto prioritario tra i due cicli a favore, questa volta, del complesso triestino, che nella scarsa letteratura specifica risulta sacrificato in confronto a quello muggesano ([8]).

([8]) La dizione Primo Maestro di San Giusto (riferita ovviamente ai sovrastanti affreschi trecenteschi, attualmente staccati) è proposta dal Gioseffi per primo; cfr. D. GIOSEFFI, *I mosaici parietali di San Giusto a Trieste*, in « AAAd », VIII (1975), pp. 294-295.

Relativamente alla cronologia si possono proporre due date: il 1234 come *post quem* (stante la presenza nel ciclo muggesano di S. Domenico, canonizzato in quell'anno appunto) e il 1260 (se non addiritura il 1280) come *ante quem* (in relazione agli argomenti portati dal Gioseffi a rincalzo della proposta per datare sulla metà del secolo il fasciale in seta con dipinta la figura di San Giusto) ([9]).

Per quanto concerne l'inquadramento stilistico, mi richiamo ancora al Gioseffi che, accennandone di sfuggita (in relazione al mosaico della conca), così scriveva « ...per non parlare delle attinenze marciane che vanno stavolta ricercate piuttosto lungo i cicli veterotestamentari delle cupolette dell'atrio... » ([10]).

Partendo da questa precisa indicazione è facile riscontrare una sostanziale parentela e conformità di riferimenti tra i nostri affreschi e i mosaici relativi alla Genesi, Storie di Abramo e di Giuseppe dell'atrio di S. Marco, riferibili al 1220-40, eseguiti comunque prima del 1249-55 da un maestro di « un'originalità potente, di un linguaggio che malgrado sia tanto marcato e inconfondibile, ha eluso sinora ogni tentativo di collegamento culturale » e che il Ragghianti chiama « il maestro delle Storie di Giuseppe » ([11]).

Nei « testi » marciani lo scarto dagli esemplari bizantini è abbastanza deciso e il registro di base delle composizioni figurali e delle figure sembra derivare da fonti più arcaiche, tanto da ricordare, per le sigle sintetiche dei corpi e il loro modulo atticciato, la scultura preantelamica. Puntuali sembrano i riferimenti agli affreschi di San Giusto: la freschezza narrativa che si accompagna al corso veloce delle rappresentazioni, il *ductus* lineare marcato ma agile e fluente e tale da suggerire il movimento e l'aggetto ora appena accennato, ora più gonfio dei volumi. Per non parlare delle affinità fisionomiche dell'« aria di

([9]) D. GIOSEFFI, *I mosaici...*, cit. a n. 8, pp. 297-298.

([10]) D. GIOSEFFI, *I mosaici...*, cit. a n. 8, p. 295.

([11]) C.L. RAGGHIANTI, *Musaici di Venezia*, in *L'Arte in Italia*, III, Bologna 1969, pp. 900-906.

famiglia » che hanno in comune certi volti di tre-quarti e di profilo di una immediatezza vitalistica che spesso rasenta la caricatura (cfr. fig. 5).

Detto questo e prima di cercare le ulteriori referenze relativamente alla situazione del Primo Maestro di San Giusto, vorrei segnalare uno « scampolo » di affresco recentemente ricuperato nell'Oratorio di S. Maria in Valle a Cividale. Senza dubbio questo affresco (fig. 6), per quanto mal ridotto, ha tutte le carte in regola per essere inserito nel *corpus* del Primo Maestro di San Giusto; e ne sono garanzia il robusto contornare e l'impeto animoso delle figure.

A voler considerare ora eventuali condizionamenti più propriamente settentrionali, puntuali analogie, relative in particolare al campionario fisionomico e a certe distorsioni anatomiche, sono offerte dalle miniature del Salterio di Winchester (1160 ca.) ([12]). (Sarà utile ricordare che Saxl e Wittkower ([13]) riferirono le miniature inglesi a certi mosaici marciani: furono i primi a farlo (1948), e credo anche i soli poiché tale riferimento successivamente fu lasciato cadere). Il collegamento, o « asse », Winchester-Veneto può risultare un tantino azzardato, dato lo scarto notevole — per ubicazione e per cronologia — esistente tra i due monumenti, ma va comunque tenuto presente nell'ambito di una *koinè* europea a più vasto raggio, dove opere e maestranze circolavano ampiamente e con una facilità superiore a quanto oggi non si supponga. E' sufficiente ricordare in proposito l'esempio delle pitture di Sigena (databili al primo quarto del Duecento o al 1232, secondo la proposta dei critici spagnoli) per le quali un attento esame iconografico e stilistico fa pensare ad un autore inglese e precisamente (Demus) a un miniaturista dello *scriptorium* di Winchester o quantomeno, direi, a maestranze strettamente connesse con quello *scripto-*

([12]) F. WORMALD, *The Winchester Psalter*, Londra 1973, tavv. 40 e 60.

([13]) F. SAXL & R. WITTKOWER, *British art and the Mediterranean*, Oxford 1948.

rium ([14]). Senza contare, in questo ordine di considerazioni, che Venezia nel secolo XIII, con la IV crociata e la presa di Costantinopoli, vide un'intensificazione dei rapporti con Bisanzio e col mondo franco: e una delle conseguenze più note di questa apertura fu l'affluire di accenti romanico-francesi nella scultura dei portali di S. Marco.

A ulteriore conferma della pertinenza marciana del Primo Maestro di San Giusto si può invocare la testimonianza di certi episodi marginali rispetto all'area « lagunare », indubbiamente più tardi, ma indubbiamente connessi con questa dimensione culturale. I mosaici con « ritratti » di Santi, ad esempio, del Ciborio dell'Eufrasiana di Parenzo (datato al 1277) rivelano una sorprendente parentela con le pitture di Trieste in certe clausole ritmiche come lo squadro dei volti, il disegno delle mani lunghissime, il trattamento dei capelli a matassa; nonché nelle analoghe definizioni chiaroscurali schematiche, a grosse lineature, capaci tuttavia di suggerire l'incresparsi dei panni e il lento gonfiarsi dei volumi. I clipei parentini, a loro volta, rientrerebbero nel raggio d'azione della bottega dei mosaicisti che decorarono le ultime campate dell'atrio marciano; dove mosaici come quello della Traslazione del corpo di S. Marco (lunetta, peraltro esterna, sopra la porta di S. Alipio) « ...rispondono — come dice il Tavano — a un momento stilistico in cui si intensificano i contatti tra Venezia e la cultura artistica occidentale e sulle strutture mediobizantine si innestano strutture formali romaniche » ([15]).

Un altro esempio da tener in qualche considerazione in

([14]) Per le pitture perdute di Sigena si rimanda a: W. Oakeshott, *Sigena: romanesque paintings in Spain and the artists of the Winchester Bible*, Oxford 1972 (in particolare cfr. la tavola n. 53 con la Natività). O. Demus, *La pittura...*, cit. a n. 3, pp. 168-170.

([15]) O. Demus, *The ciborium mosaics of Parenzo*, « The Burlington Magazine », LXXXVI, 1945, pp. 238-245.

S. Bettini, *Venezia e Bisanzio*, Milano 1974, pp. 68 e 74.

S. Tavano, *Mosaici parietali in Istria*, in « AAAd », VIII (1975), pp. 245-273.

questa breve ricognizione che si svolge ai margini ormai del territorio lagunare, è la decorazione ad affresco del Battistero di Parma (1260 ca.). Qui prevalgono certamente gli elementi bizantino-balcanici, e vi è filtrato forse qualche cosa del Duecento toscano, ma nella base linguistica rimane innegabile una connessione con i modi del maestro veneziano delle Storie di Giuseppe: tanto che occasionali confronti tra Parma e il Primo Maestro di San Giusto appaiono accettabili ([16]). E sarà forse il caso di ricordare a questo punto che il Mellini rileva consonanze assai stringenti tra gli affreschi di Parma e quelli perduti di Sigena « contenenti però — scrive l'autore — anche referenze marciane e opera di un artista singolarmente prossimo a quello di Parma » ([17]).

Riprendendo pertanto il tema di Sigena (conseguenza diretta della cultura winchesteriana, come s'è visto) può chiudersi idealmente il cerchio delle culture occidentali con infiltrazioni bizantine, comuni del resto in questo particolare momento a strati sempre più larghi del mondo occidentale; basta pensare per ciò agli affreschi del S. Martino di Aime in Savoia ([18]): un *unicum* in territorio francese per l'impronta fortemente bizantineggiante e per le sorprendenti affinità (attualmente inspiegate) con le pitture parmensi ([19]).

([16]) P. Toesca, *Il Battistero di Parma*, Milano 1960 (cfr. in particolare la tavola n. XX raffigurante la Natività del Battista).

([17]) G.L. Mellini, *Il Maestro del Battistero di Parma*, in *L'Arte in Italia*, III, Roma 1969, pp. 893-898.

([18]) O. Demus, *La pittura...*, cit. a n. 3, p. 155, tav. LXV, fig. 21.

([19]) Per ribadire ancora una volta la varietà di sfumature esistenti nella parlata veneta duecentesca, va considerato anche il caso a sè costituito dall'Epistolario di Giovanni da Gaibana (vedi n. 2), che sembra documentare una diversa proporzione dei medesimi ingredienti linguistici presenti nelle pitture esaminate; un modo quello delle miniature padovane, connesso, ma non dipendente da Parma (il ms. è datato 1259), parallelo rispetto alle cupolette marciane, ma decisamente orientato verso Occidente: fatto, del resto, ovvio considerati i precedenti miniatori occidentali, anche italiani.

Come conclusione provvisoria, a questo punto, va detto che il Primo Maestro di San Giusto, deve essere inserito nel catalogo della pittura veneta del Duecento e che ha diritto di cittadinanza nella civiltà veneta del tempo; dove, pur non figurando tra gli innovatori, può tuttavia ragionevolmente aspirare ad una collocazione dignitosa, poiché dimostra di recepire e rivivere in chiave personale pressioni e suggestioni provenienti da aree culturali egemoni. Veicolo di tali pressioni sarà stata la miniatura che sembra avergli suggerito non solo la dimensione ridotta delle storie, ma anche quella corsività spigliata che le rendono così spiritose e piacevoli, da arguto « cantastorie ». E non è necessario cercare troppo lontano referenze in tale senso poiché precisi riferimenti alla maniera del nostro maestro si colgono nelle miniature del Salterio di S. Elisabetta di Cividale (fig. 7): testimone significante di quella cultura turingo-sassone in cui si sommano suggestioni della miniatura francese, bizantina e anche inglese e dove esplode quel tipico « zackenstil » a « rami d'abete » già presente peraltro nella miniatura di Winchester. In questo senso pertanto e in questa direzione verrebbe riammessa, verso la metà del secolo, la pressione oltremontana sull'arte figurativa del nostro comprensorio regionale.

Ma è tempo oramai di accertare eventuali affinità tra il Primo Maestro di San Giusto e altri affreschi duecenteschi del Veneto orientale.

Prendiamo subito a confronto il secondo strato di affreschi absidali della chiesa benedettina di Summaga, riferiti dalla critica pressoché consenziente all'ambito della cultura veneziana o veneta del XIII secolo e per i quali disponiamo, in base a documenti, del termine 1211 in accezione « post » ([20]). Alcuni

([20]) La decorazione si articola in tre registri di cui il primo con la Vergine in trono, Angeli, simboli degli Evangelisti e due Santi è in gran parte restaurato e rifatto; il secondo registro presenta Cristo e gli Apostoli e l'ultimo la parabola delle Vergini sagge e stolte, ridotta a frammento. Relativamente a questi affreschi, sono già state rilevate affinità linguistiche con pitture di area trentina e, limitatamente alla fascia degli Apostoli, con i mosaici dello stesso soggetto di Torcello e di Trieste. Diamo per scontate

brani di Summaga infatti mi sembrano vincolati quanto basta con le pitture triestine; in particolare il frammento relativo alle Vergini sagge (fig. 8) trova puntuali riscontri nelle Storie di San Giusto (figg. 1, 2), mentre tra gli Apostoli della fascia sovrastante (fig. 9) e un Profeta di Muggia Vecchia (fig. 10) si giunge alla quasi sovrapponibilità ([21]). Posta questa relazione, ritengo che nel complesso le pitture di Summaga, allo stato attuale delle nostre conoscenze, si avvicinano alquanto, per il robusto volgare che le distingue, ai frammenti di affreschi trevigiani attribuiti dal Bettini ([22]) ad un *magister imaginarius* veneziano, operoso a Treviso in funzione di frescante attorno alla metà del secolo (fig. 11); e nel giro dei confronti incrociati, è innegabile una certa affinità tra questi affreschi e quelli del Primo Maestro di San Giusto ([23]).

Da segnalare anche il ben noto pannello staccato dal Tem-

queste referenze, considerandole un tantino vaghe: soprattutto per gli Apostoli sembra ovvia una pressione, quantomeno a livello iconografico, dei modelli citati.

Per una completa bibliografia in merito, rimando a P.L. ZOVATTO, *Concordia e l'Abbazia benedettina di Summaga*, in « Il Noncello », 12-13-1959, pp. 182-186.

G. LORENZONI, *L'arte del Patriarcato*..., cit. a n. 4, pp. 85-86.

([21]) Ultimamente il Bettini ha rilevato gli stretti legami intercorrenti tra Summaga e il ciclo istriano di Sanvincenti firmato da Ognibene da Treviso, che il Bettini e il Ghirardi propongono quale autore degli affreschi della chiesa di S. Vito a Treviso. Per la questione relativa rimando a G. GHIRARDI, *Affreschi istriani del medioevo*, Padova 1972, pp. 71-74, figg. 15-22, tavv. IV-VII.

([22]) S. BETTINI, *Appunti di storia della pittura veneta nel Medioevo II*, in « Arte Veneta », XXI (1967), pp. 30-31.

S. BETTINI, *Venezia e Bisanzio*, cit. a n. 15, scheda n. 59.

([23]) Gli affreschi di Treviso, che dipendono più che altro dalla lunetta con la Traslazione del corpo di San Marco (da dove sembrano derivare lo spaccato dello sfondo con interni e cupole e il modulo allungato delle figure), si prestano a plausibili confronti con gli affreschi della cappella di S. Silvestro nella chiesa dei Ss. Quattro Coronati di Roma. Le pitture romane del resto, datate al 1246 e forse dipendenti dai modi dei mosaicisti veneti operosi per Onorio III qualche tempo prima in S. Paolo

pietto di Cividale con le sante Maddalena e Sofia accompagnate da Fede, Speranza e Carità, recentemente « ricuperato » dal Lorenzoni al XIII secolo ([24]). Anche questo affresco (fig. 12) (un tantino grossolano e di una corsività popolaresca) a mio avviso potrebbe appartenere alla *couche* altoadriatica così ricca di riferimenti bizantino-periferici, ma dove circolavano ampiamente anche modelli miniatori settentrionali. Se l'iconografia infatti di questi volti « a pera », svuotati di quanto poteva esservi di caratterizzante (segni decisi e fermi, coaguli a macchia dei pomelli, ombre concentrate sul collo) è vicina per certi versi alla *facies* romana dei Ss. Quattro e a quella degli affreschi di Treviso ora considerati, non sembra dimenticare tuttavia nemmeno i modelli settentrionali. Si è parlato in verità di pressione austriaca, pressione che non ritengo privilegiata né tantomeno esclusiva, ma che va comunque accettata come una delle com-

fuori le mura, per altri versi, mi sembrano presentare precise affinità con gli arconi marciani della Crocefissione. Le affinità tra Treviso e i Ss. Quattro risiedono soprattutto nell'insistenza della lineatura nei panneggi che spesso si chiude in sigle compiaciute (certi ventagli esasperati o « pinne natatorie » anche se nel testo romano dovrebbero sostenere il volo delle figure), nella forma delle orecchie accartocciate e nella cifratura insistita dei volti (dove naso, sopracciglia e bocca sono risolti in un'unica forte svirgolatura). Sigle queste, in parte presenti anche nelle pitture di Summaga.

([24]) Questo affresco, oggetto di lunghe controversie in sede critica, è stato anche attribuito all'ambito della scuola benedettina dell'XI secolo. Recentemente il Lorenzoni lo ha ricuperato al XIII secolo e, assieme agli affreschi di S. Maria di Castello di Udine, lo ha messo alle dipendenze, per così dire, della cultura figurativa austriaca. A questo proposito, mentre condivido la restituzione cronologica al XIII secolo (restituzione, in quanto già il Cecchelli e il Santangelo avevano proposto questa datazione, ma con riferimenti linguistici diversi) e condivido altresì l'accostamento alle pitture udinesi che il Lorenzoni per primo propone, mi sembra opportuno, anche in questo caso, ridimensionare un tantino la proposta pertinenza austriaca.

Per la vicenda critica dettagliata e relativa bibliografia, rimando a: G. Lorenzoni, *L'arte del Patriarcato...*, cit. a n. 4, pp. 80-81 e G. Bergamini, *Affreschi del Friuli*, Udine 1973, pp. 22-23.

ponenti del linguaggio del pannello cividalese. Alle fonti austriache già da altri segnalate a questo riguardo ([25]), vorrei ora aggiungere il foglio con i Santi Ulderico e Nicola del Salterio di Augusta (inizio XIII secolo) (fig. 13) che a parer mio presenta ancor più persuasive connessioni iconografiche e stilistiche con Cividale ([26]).

Un punto di riferimento abbastanza preciso per le Sante cividalesi è costituito dagli Apostoli affrescati nel semicilindro dell'absidiola destra di S. Maria di Castello a Udine: pressoché « sovrapponibili » quanto a frontalità, contornare deciso e marcato, staticità della materia solo a tratti smossa in una plasticità appena suggerita dalle linee ringrossate ([27]).

Converrà pertanto passare ad un'analisi più attenta degli affreschi di S. Maria di Castello: ultimo tema proposto e anello importante per una più completa definizione di quel linguaggio pittorico altoadriatico che, alla fine, mi sembra non dover troppo alla cultura austriaca ([27]). Per la *Dormitio* di Udine infatti (fig. 14) potremmo richiamare l'« analoga » scena (Natività) del ciclo austriaco di Pürgg, ma ci accorgeremmo che anche nel rapporto Udine-Pürgg (come per il rapporto già istituito tra Pürgg e Trieste) la somiglianza, benché assai più stretta, è circoscrivibile ad elementi iconografici comuni che galleggiano in un certo senso

([25]) G. Lorenzoni, *L'arte del Patriarcato*..., cit. a n. 4, pp. 80-81.

([26]) G. Mandel, *La miniatura romanica e gotica*, Leida 1964, fig. 103: Salterio, Augusta, XIII secolo. Maihingen, Biblioteca dei principi Oettingen-Wallernstein. Ms. I.2.4° 19, f. 67 v.

([27]) La decorazione dell'absidiola destra di S. Maria di Castello presenta la Deposizione dalla croce, nel catino absidale; gli Apostoli nel semicilindro; la Morte della Vergine e il Battesimo di Cristo, sulla parete esterna a sinistra.

A differenza del pannello cividalese, gli affreschi di Udine non vantano una bibliografia altrettanto consistente nè tantomeno uno studio particolarmente approfondito.

A. Rizzi, *La chiesa di Santa Maria. La casa della Confraternita e il campanile del Castello di Udine*, Udine 1960, pp. 21-22.

G. Lorenzoni, *L'arte del Patriarcato*..., cit. a n. 4, pp. 79-81.

G. Bergamini, *Affreschi*..., cit. a n. 24, pp. 48-49.

in superficie, ma non modificano in fondo la compagine del linguaggio sostanzialmente diversa. Il modo dell'alternarsi delle zone chiare a quelle scure, infatti, nei ventagli di pieghe nere è inteso in maniera affatto diversa. Quella che era in origine la « digitazione » bizantina, si risolve a Pürgg (fig. 15) in un tracciato calligrafico, si chiude su sé stessa, quasi a conchiudere in bel carattere lo stenogramma parziale, indipendentemente da ogni corrispondenza con la sintassi visiva di un chiaroscuro naturalistico. A Udine viceversa, la zona omologa del ventaglio digitato delle pieghe (o « zampa d'oca ») sotto il ginocchio, si diparte plausibilmente dalla maggiore ombreggiatura falcata che marca il margine inferiore della coscia. Sì da riuscire più animosamente romanica, in quanto riadeguazione dei volgari alla « lingua illustre » (qui tendenzialmente bizantina, a Pürgg più decisamente post-ottoniana). Quanto alla Deposizione (fig. 16), essa « stacca » a prima vista dal gruppo, per l'allungamento delle figure che sembrano ricalcare graficamente eleganti moduli antelamici; all'area italiana rimanda inoltre l'architettura per la dicromia e le leggere trifore che ne accentuano in questo contesto il valore di cortina decorativa priva di significato spaziale. La struttura stessa della scena — non nuova in area bizantina — con il muro merlato sullo sfondo stretto ai lati dai gruppi di figure, diverrà successivamente canonica della pittura tardo-bizantina e in particolare dei modi di maestro Paolo ([28]).

E potremmo ora anche moltiplicare i confronti; e sarà

([28]) Si potrebbe forse precisare ulteriormente e avanzare l'ipotesi che quel *quid* male afferrabile che, pur in una larga consonanza linguistica di base, rende comunque « diversi », per così dire, questi affreschi dagli altri monumenti locali duecenteschi, sia costituito, in un momento ben circoscritto entro il processo di costituzione della scuola veneta, da una componente romano-laziale. Mi riferisco in particolare agli affreschi di Anagni e di Tivoli caratterizzati appunto da una impostazione essenzialmente linearistica, da una sottile, incidente sensibilità disegnativa. E sarà pur da credere che i mosaicisti veneti di ritorno da Roma abbiano portato in terra altoadriatica una qualche esperienza della pittura laziale, nè si potrà negare forza di espansione autonoma alla scuola romana, così ben definita e lungamente attiva.

facile rilevare una sostanziale conformità di modi (volti ovoidali di tre-quarti, occhi collocati con lieve scarto di livello e in genere il marcato contornare) con Summaga e soprattutto con la maniera di Treviso.

Ma il termine di confronto veramente paradigmatico è costituito a mio parere, dagli affreschi della chiesa di S. Gerolamo di Colmo ([29]): Pie Donne da un lato (fig. 16) e Dolenti (fig. 17) dall'altro, così fragili e protette dall'involucro dei panneggi, appartengono sicuramente alla stessa stirpe. Ed è rilevante il fatto che i confronti tengono bene anche con gli altri monumenti considerati: le Esequie di Muggia Vecchia, ad esempio, sembrano stemperare in una forma di marcata corsività i medesimi atteggiamenti figurativi di Colmo; mentre gli affreschi di Treviso dividono con le pitture di Colmo non solo certi stilemi (accentuazione drammatica delle curve, fattura esasperata delle sopracciglia e del naso), ma anche l'eccellenza dell'esecuzione.

Esaurita questa breve ricognizione dei documenti superstiti, ritengo che per l'esecuzione dell'intero gruppo di affreschi — gruppo solo apparentemente disorganico — si possa proporre un periodo relativamente breve a ridosso della metà del secolo. Le pitture di Trieste e di Muggia Vecchia, ricche di referenze marciane e perfettamente sovrapponibili tra loro vanno collegate per molti versi con quelle più lontane di Summaga, Cividale, Udine e con i cicli istriani di Sanvincenti e di Colmo; e alla fine, di anello in anello, la catena dei confronti incrociati si salderebbe con gli affreschi « veneziani » di Treviso.

Nella prima metà del Duecento dunque, ruotando attorno a Venezia e sulla base dei cascami bizantini — in un momento di crisi dell'arte « imperiale » — nasce e si diffonde un linguaggio romanico alto-adriatico in cui entrano, senza peraltro posizioni di particolare privilegio, anche suggestioni oltremontane. L'intero fenomeno del resto rientrerebbe nel più vasto processo di ricezione del bizantinismo nell'ambito del maturo Romanico occidentale.

([29]) G. Ghirardi, *Affreschi...*, cit. a n. 21, pp. 61-67; figg. 10-14.

Antonietta Mareschi

L'ARCHITETTURA DEL DUOMO DI CAORLE FRA ORIENTE E OCCIDENTE

Del gruppo architettonico di Caorle [1], tradizionalmente datato 1038 [2], costituito attualmente [3] dal duomo e dal cam-

[1] Prima di affrontare l'esame specifico di alcune parti del complesso, è opportuno ricordare brevemente la « situazione » del corpo di fabbrica. La basilica di Caorle, con orientazione Nord-Est, è a tre navate separate da colonne (con capitelli « paracorinzi » e cubici) alternate a pilastri, catene lignee collegano gli archi a sesto lievemente rialzato. La parte absidale presenta l'abside centrale estradossata e le laterali ricavate nello spessore del muro. Il presbiterio è elevato rispetto al pavimento della chiesa. Sia l'interno che l'esterno sono stati restaurati per tentare di ridare alla chiesa « l'aspetto originale ». L'esterno appare piuttosto spoglio soprattutto nella facciata, la cui parte centrale a timpano si eleva sulle laterali a spioventi, due massicce paraste segnano la divisione fra le navate. Per quanto riguarda i fianchi, quello settentrionale venne rinforzato, molto presto, con contrafforti in corrispondenza delle colonne, quello meridionale venne molto probabilmente rifatto: gli archetti pensili intrecciati sono indubbiamente trecenteschi ed inoltre la muratura si presenta rimaneggiata. In epoca successiva vennero aggiunte due cappelle: l'una a nord-est e l'altra a sud-ovest; l'attuale battistero e sacrestia risalgono con tutta probabilità al secolo scorso.

Accurati rilievi e misurazioni del duomo sono stati fatti da A. CAPITANIO, *La cattedrale di Caorle*, in « L'Architettura », 11 (1956), pp. 366-369.

[2] F. UGHELLI, *Italia sacra sive de Episcopis Italiae,* Venezia 1720, V, p. 1335; G. FILIASI, *Memorie storiche de' Veneti primi e secondi,* Venezia 1796, VI, p. 66; T. BOTTANI, *Saggio di storia della città di Caorle,* Venezia 1811, p. 185. Successivamente tutti gli studiosi hanno accettato questa data, tuttora misteriosa poiché non sono state ritrovate né iscrizioni né documenti, che, d'altra parte, non esistevano nemmeno nel 1664, come documenta la cronaca di una visita pastorale inedita (VE - A.C.P., Busta Avvenimenti - Notizie 1448-1708, Relazione di Mons. Rusca della città,

panile cilindrico (fig. 1), prenderò qui in esame solo alcune parti: la parte absidale, l'icnografia, i sostegni fra le navate ed infine il campanile. Per ragioni di spazio non qui è possibile operare una lettura globale approfondita, ho perciò preferito trattare solo alcune parti, a mio avviso, molto interessanti e basilari. Ritengo che questi aspetti dei due edifici siano fondamentali per un primo accostamento ai problemi connessi. Ho, dunque, privilegiato l'architettura, la quale si pone fra Oriente e Occidente, più vicina all'Oriente in realtà, come emergerà in seguito, tuttavia non dimentica dell'Occidente i cui influssi forse non vanno completamente esclusi.

La pianta basilicale (fig. 2) è di notevole interesse, presenta, infatti, alcune particolarità apparentemente infrequenti che non ci permettono il rimando a Ravenna o a una generica architettura paleocristiana, come invece è stato più volte fatto [4]. Se,

Diocesi di Caorle alla Sacra Congr. di Roma del 1664, 20 agosto), che ricorda come a quell'epoca non esistessero lapidi con datazioni di nessun tipo. Nell'anno successivo, infatti, la chiesa, della cui consacrazione non si avevano notizie, venne riconsacrata a S. Stefano Protomartire, a cui era tradizionalmente dedicata.

La data del 1038 mi pare comunque accettabile, poiché confronti con altri edifici e soprattutto con capitelli altoadriatici a foglie (cfr. H. BUCHWALD, *Eleventh Century Corinthian-Palmette Capitals in the Region of Aquileia*, « ArtBull », XLVIII, 2 (1966), pp. 147-158) portano a datare l'attuale duomo di Caorle alla prima metà dell'XI secolo. Quanto alla sua ricostruzione sui resti di una chiesa preesistente non vi sono dubbi, data l'esistenza di sculture dell'VIII-IX secolo.

(3) Fino agli inizi del XIX secolo il complesso aveva nartece e battistero che vennero demoliti anche a causa delle loro pessime condizioni. Cfr. A MARESCHI, *L'antico battistero del duomo di Caorle*, in preparazione. Questo argomento, come la lettura complessiva dell'architettura e della decorazione architettonica del complesso basilicale di Caorle, sono da me già stati affrontati nella tesi di laurea dal titolo *Apporti bizantini nell'alto Adriatico. Il duomo di Caorle*, a.a. 1975-76, Università di Trieste, discussa con il prof. S. Tavano, docente di Storia dell'Arte Bizantina.

(4) G. FIOCCO, *L'architettura esarcale di Aquileia*, « AN », XI, 1-2 (1940), coll. 3-18; P. GALASSI, *Roma o Bisanzio*, Roma 1953, II, pp. 416, 435, 451, 472; P.A. SCARPA BONAZZA, *La Basilica di Caorle*, « Palladio »,

infatti, l'abside centrale è lievemente poligonale all'esterno e semicircolare all'interno, come in chiese ravennati, le absidiole laterali sono ricavate nello spessore del muro ed i sostegni fra le navate sono colonne alternate a pilastri con il ritmo di uno a uno, particolari, questi, inesistenti in ambito « esarcale ». In realtà nemmeno l'abside centrale può essere definita ravennate o bizantina, poiché la sua poligonalità è tanto poco accentuata, da non venir rilevata che dopo attento esame (5). In sostanza questa lieve sfaccettatura si accosta alla circolarità delle absidi romaniche e perciò a Caorle si è a mezza strada fra bizantino e « romanico-veneto », nel pieno, cioè, della fase di rinnovamento ed evoluzione dell'architettura veneto-bizantina, in cui l'influenza bizantina si fonde armoniosamente con elementi locali e con portati occidentali. Evoluzione questa che sfocerà nell'aulico esempio del San Marco contariniano.

L'abside centrale se per un verso rimanda ad esempi paleobizantini nel suo accenno di poligonalità, sulla quale prevale figurativamente la scansione ad archi (fig. 3), per un altro, proprio per la presenza di questi arconi ciechi a doppia ghiera, si richiama a modelli armeni (6). Comunque, al di là del problema, molto complesso e controverso (7), dell'origine prima di questi arconi,

III-IV (1952), pp. 126-134 e in « Atti II Congr. Inter. di Studi sull'Alto Medioevo », Spoleto 1952, pp. 279-289.

Quanto al problema dell'« arte esarcale », intorno al 1940 sorse una vivace polemica sull'uso e la definizione di questo termine; cfr. G. Fiocco, *A proposito di « Arte esarcale »*, « Le Arti », III, V, giugno-luglio 1941, pp. 373-375; M. Salmi-G. Fiocco, *A proposito di Arte « esarcale »*, « Le Arti », IV, I, ottobre-novembre 1941, pp. 44-47. Qui il termine « esarcale » è da me stato usato esclusivamente come riferimento topografico.

(5) Il restauro dell'abside, che è stata ricoperta di malta, ha contribuito a rendere la già lieve poligonalità ancor più impercettibile.

(6) Cfr. S. Bettini, *Padova e l'arte cristiana d'Oriente*, « Atti R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti », XCVI (1936-37), n. 131, p. 251.

(7) Per quanto riguarda l'origine di questo motivo i pareri degli studiosi si dividono in due opposte tendenze: l'orientalista e l'occidentalista. C'è infatti chi ne vuole la nascita nell'antica Mesopotamia con suc-

ne va rilevata la diffusione in edifici dell'XI secolo e precedenti in area veneta. Si pensi all'emiciclo absidale di S. Sofia a Padova, al duomo vecchio di Jesolo ed a quello di Torcello.

Molto interessante è la presenza di doppie ghiere anche all'interno della basilica caprulana — sugli archi fra le navate e sull'arco trionfale — e sulle bifore della cella campanaria. Questo testimonia, a mio parere, una ricerca di unità fra interno ed esterno e fra duomo e campanile. Sia questi elementi che tutti gli altri, apporti tutti di culture diverse che si innestano sulla cultura locale, riescono a fondersi armoniosamente ed è anche per questo motivo che si può parlare dell'attività di un maestro o di un'*équipe* di cultura bizantina che lavorò al complesso. Che si sia trattato di artefici greci o di locali educati in botteghe bizantine avviate nel Veneto ([8]) non è dato sapere. Tuttavia propenderei per il secondo caso, poiché, rispetto ad esempi bizantini, il duomo di Caorle appare meno raffinato ed accurato. Questo discorso risulta più chiaro a proposito della decorazione architettonica in cui l'apporto bizantino si rivela in modo macroscopico, per cui è indispensabile supporre la presenza di una scuola bizantina che permise agli scultori di raggiungere risultati tanto lontani dalla tradizione locale. Mi riferisco qui soprattutto ai capitelli « paracorinzi » e cubici, agli abaci niellati ed alle cornici scolpite ([9]). Penso, comunque, che

cessiva diffusione in tutto il mondo antico (p. es. J. Puig i Cadafalch, *Decorative forms of the first Romanesque style,* « Art Studies », IV (1926), pp. 11-25 e VI (1928), pp. 15-27) e chi ritiene tale motivo d'origine romana (p. es. G.T. Rivoira, *Lombardic architecture. Its origin, development and derivates*, London 1910, I, pp. 22-24).

([8]) R. Cattaneo, *L'architettura in Italia dal secolo VI al Mille circa,* Venezia 1888, pp. 289-290; S. Bettini, *Padova...*, cit., p. 258.

([9]) La decorazione architettonica presenta chiarissimi influssi bizantini e sono possibili puntuali confronti con opere bizantine dell'Impero. I capitelli caprulani, per esempio, sono avvicinabili a quelli della chiesa della Theotokos di Osios Lukas in Focide, appartenenti all'inizio dell'XI secolo. Su quest'argomento mi riprometto di ritornare in un'altra occasione. Inoltre cfr. H. Buchwald, *The carved stone ornament of the High Middle*

la medesima bottega abbia fornito l'*équipe* che lavorò sia alla costruzione che alla decorazione del complesso. La fusione dei portati di culture diverse, fatta con estrema attenzione per ottenere un « prodotto finito » omogeneo, privo di sbandamenti qualitativi, mi pare probante in questo senso.

Prendiamo infatti, in considerazione le varie parti architettoniche ed icnografiche: vi sono elementi di tradizione paleocristiana (pianta e struttura basilicale), di tradizione latamente veneta a monte bizantina (abside, absidiole) e di probabile diretto influsso bizantino (colonne alternate a pilastri). Tutti questi elementi, dunque, vengono assimilati, talora elaborati, concorrendo a formare un tutto omogeneo.

Ma vediamo di esaminare le varie parti singolarmente, « smontando » e poi « rimontando » il duomo.

Dicevo delle absidi laterali in spessore di muro; l'esempio più antico ritrovabile in area altoadriatica è costituito dall'Eufrasiana di Parenzo (VI sec.) e, sempre a Parenzo, dal sacello triabsidato (VIII sec.?) già ricordati dal Marušić ([10]), il quale ha ormai dimostrato come l'Istria sia stata ricca di chiese con absidi laterali inscritte semicircolari e rettangolari. Qui maggiormente interessa il primo tipo, ed a questo proposito si possono ricordare S. Sofia a Docastelli (Dvograd) (inizi VIII sec.), S. Maria a Orsera (Vrsar) e S. Laura presso Lavarigo (Loborika) (VII, VIII sec.), ecc. Queste chiese piuttosto modeste nelle dimensioni e dal punto di vista artistico, più che come possibili modelli per il duomo di Caorle, hanno importanza come prova della diffusione di questo tipo di absidiole. Per

Ages in San Marco, Venice, « JOBG », XI-XII (1962-63), pp. 169-209, e XIII (1964), pp. 137-170; Id., *Eleventh Century...*, cit. Quanto alla tradizione locale si pensi, per esempio, ai capitelli a foglie di Sesto al Reghena (cfr. I. Furlan, *Capitelli altomedievali dell'abbazia di Sesto al Reghena*, « Il Noncello », 10 (1958), pp. 91-100) e talune sculture presenti nel lapidario di Caorle.

([10]) B. Marušić, *Monumenti istriani dell'architettura sacrale altomedievale con le absidi inscritte*, « Arheološki Vestnik » (XXIII), 1972, pp. 266-288.

quanto riguarda il nostro duomo ciò che conta maggiormente è che tale tipo di absidi si riscontra in area lagunare in edifici più o meno contemporanei: S. Marco a Torcello (XI sec.) e probabilmente S. Giacometto di Rialto, il Battistero di S. Pietro in Castello e S. Donato di Murano (11). Inoltre forse il S. Marco dei Partecipazi presentava absidi laterali ricavate nello spessore del muro (12).

Questo tipo si ritrova, dunque, nell'area altoadriatica, in quella bizantina ed in quella vicino orientale. Nell'Occidente carolingio e ottoniano, invece, ne esistono solamente rari ed isolati esempi. Si possono trovare edifici ad aula con tre absidi giustapposte inscritte (13), ma mai a tre navate con absidiole in spessore di muro e abside centrale estradossata. Al di fuori dell'area altoadriatica in Occidente chiese con la parte postica del tipo della caprulana si trovano solo a Werden, il S. Lucio, e a Como, il S. Abondio, che tuttavia è a cinque navate.

Si constata, dunque, che le manifestazioni più antiche di questo tipo sono circoscrivibili ad una zona ben precisa, mentre nell'XI secolo esse iniziano a divenire patrimonio comune. Per la basilica di Caorle perciò è facile recuperare gli archetipi locali che presentano la zona absidale con queste particolarità, ma è necessario anche risalire ai modelli ispiratori di questi archetipi, in sostanza dell'Eufrasiana di Parenzo, capostipite della serie. Quando si consideri che l'Istria fu dapprima bizantina e poi veneziana, ma pur sempre sottoposta all'influsso dell'arte bizantina, apparirà naturale ricercare a Bisanzio e nel vicino Oriente l'origine di questo motivo. La ricerca, infatti, risulta

(11) Cfr. F. Forlati, *Influenza del primo S. Marco sulle chiese di Venezia e di terraferma*, « Akten zum VII Inter. Kongress für Frümittelalterforschung », Sept. 1958, Graz-Köln 1962, pp. 134-138; Id., *La Basilica di San Marco attraverso i suoi restauri*, Trieste 1975, pp. 51 ss.

(12) Ibidem.

(13) Cfr. C. Perogalli, *Architettura dell'Altomedioevo occidentale*, Milano 1974, pp. 249 ss.; S. Tavano, *Architettura altomedioevale in Friuli e nelle regioni alpine*, in *Aquileia e l'arco alpino orientale*, « AAAd » IX, Udine 1976, pp. 443 ss.

fruttuosa, poiché numerose chiese della Siria (p. es. a Simdj, VI sec.) della Palestina (p. es. ad Emmaus, V sec.?) e dell'Armenia (p. es. a Eghvard, VI sec., a Mren, VII sec.) ([14]) hanno la parte absidale simile alla caprulana. Anche l'area propriamente bizantina ci offre esempi di questo tipo, che tuttavia sono d'epoca posteriore, compresi in un arco di tempo che va dall'VIII all'XI secolo (a Trilye sulla costa meridionale del Mar di Marmara, nel S. Giovanni di Pelekete, nel Katholikon di Gastouni nell'Elide, nel S. Giovanni di Patmos a Creta, nel S. Giovanni di Koroni nell'Argolide, ecc. ([15])).

E' probabile che questo tipo di absidi sia giunto nell'alto Adriatico dal Medio Oriente, passando forse attraverso l'Impero bizantino; ciò indubbiamente avvenne ben prima dell'XI secolo, come dimostra l'Eufrasiana di Parenzo per prima. Si tratta di un chiaro influsso orientale e bizantino, normale in una provincia sostanzialmente bizantina fino al X secolo. Oltre ovviamente agli edifici altoadriatici ricordati, danno conferma della diffusione di questa abside solo in terre dell'Impero bizantino o di forte influsso bizantino, da un lato, chiese dell'Italia meridionale ([16]), dall'altro, S. Maria in Cosmedin a Roma (VIII sec.).

Contrariamente alle absidi laterali, l'abside centrale (fig. 3-4), poligonale all'esterno, seppur quasi impercettibilmente, e semicircolare all'interno, ha la sua più vivace fioritura in età paleobizantina, diffusissima e persistente anche in Italia dalle prime basiliche ravennati (Ursiana, S. Giovanni Evangelista, ecc.) in poi.

([14]) Cfr.H.C. BUTLER, *Early Churches in Syria*, Princeton 1929, p. 119; J. LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris 1947, fig. 39; R. KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture,* Harmondsworth-Middlesex 1965, p. 229, fig. 93 B e C; Catalogo della Mostra *Architettura medievale armena*, Roma 1966, p. 77, fig. 8.

([15]) A. ALPAGO NOVELLO, *Grecia bizantina,* Milano 1969, p. 65. Per quanto riguarda la Grecia, tuttavia, questa caratteristica non è molto comune « ed è da ritenersi determinata da influssi anatolici ».

([16]) G. DE ANGELIS D'OSSAT, *Le influenze bizantine nell'architettura romanica*, Roma 1942, p. 98.

La particolarità più stimolante dell'abside del duomo di Caorle è la presenza, nei suoi sette lati, di arconi ciechi a doppia ghiera, in tre dei quali si aprono le finestre. Tale motivo, come ho accennato più sopra, richiama l'analogo interno degli archi e dell'arco trionfale. Questo elemento decorativo, abbastanza diffuso in area lagunare (Torcello, Jesolo, Padova ([17])), ha la funzione di movimentare ritmicamente la massa muraria e verrà ampiamente adottato nella successiva architettura romanica ([18]); fino alla prima metà dell'XI secolo, tuttavia, esso è circoscritto all'area veneto-lagunare. Non si tratta nemmeno in questo caso di un motivo nuovo, anch'esso, infatti, proviene dall'Oriente. Non mi soffermerò qui sulla polemica *Orient oder Rom,* ma mi limiterò a cercare di dimostrare perché, a mio parere, si può parlare di origine orientale.

Incominciamo con un'esclusione: all'influenza carolingia non si può pensare, poiché, là dove in ambito carolingio esistono arconi esterni ciechi, essi non sono a doppia ghiera ([19]). Il fatto, poi, che la parte inferiore dell'emiciclo absidale della chiesa di S. Sofia di Padova sia d'epoca carolingia non è sufficiente a farci credere questo motivo un portato di quella cultura. Proprio a proposito di quest'ultima chiesa il Bettini ha molto acutamente scritto: « ...il motivo dell'arcatura continua è stato riferito a Ravenna; ma questi archi a doppia risega... sono soltanto lontanamente paragonabili alle lesene archeggiate delle costruzioni ravennati » le quali « non sono bizantine, ma continuano la tradizione romana... Hanno invece un rapporto più stretto

([17]) AA.VV., *Torcello*, Venezia 1940; P.L. ZOVATTO, *Profilo storico archeologico della zona di Eraclea e Jesolo*, estr. da « Le prime bonifiche consorziali del Basso Piave », S. Donà di Piave 1956, pp. 15; S. BETTINI, *Padova*, cit.

([18]) H.E. KUBACH, *Architettura romanica*, Venezia 1972, pp. 145 ss.

([19]) J. HUBERT-J. PORCHER, *L'Impero carolingio*, Milano 1968; M.C. MAGNI, *Sopravvivenze carolingie dell'arco alpino centrale,* « Arte lombarda », XIV, II (1969), pp. 77-87; S. TAVANO, *Architettura altomedioevale...*, cit.

con motivi simili di chiese dell'Asia Minore (p. es. Cianglj Kilisse) passati più tardi anche a Costantinopoli, dove divennero comuni in periodo macedone e oltre; e soprattutto in chiese armene dove sono addirittura tipici e di più hanno il merito di una maggiore concordanza temporale con la costruzione padovana » ([20]). Discorso questo che si può estendere a tutta l'area lagunare; inoltre il Puig i Cadafalch nel 1926 ([21]) scriveva che « le particolari absidi di Costantinopoli attraversarono l'Adriatico e raggiunsero Venezia », fatto reso possibile dalla posizione politico-economica di Venezia che « era la capitale di una provincia bizantina inizialmente autonoma e dopo il IX secolo indipendente », nodo commerciale di primaria importanza per i commerci con l'Oriente, « la porta attraverso la quale il lusso e l'arte orientali entravano in Europa ». I confronti con arconi a doppia ghiera in area armena vengono a confermare queste affermazioni. In Armenia, infatti, questo sistema decorativo era molto in uso, dapprima (IV-VI sec.) limitato alle absidi o ai tamburi, successivamente esteso su tutti i muri perimetrali ([22]).

L'area propriamente bizantina ([23]), invece, non presenta molti esempi di arcate cieche a doppia ghiera nella parte absidale ed i pochi esempi ancora esistenti sono successivi all'XI secolo e confermano pertanto la continuità di una tradizione di cui *in loco* non rimangono testimonianze più antiche. Testimo-

([20]) S. Bettini, *Padova*..., cit., n. 131 e p. 251.

([21]) J. Puig i Cadafalch, *Decorative forms*..., cit., 1926, p. 17. I brani riportati sono stati da me tradotti letteralmente.

([22]) Si vedano la chiesa di S. Giorgio a Tekor (IV-V-VI sec.), la cattedrale di Talinn (VII sec.), la chiesa di Zvartnots a Vagharchapat (VII sec.), la cattedrale di Marmachen (X-XI sec.), la cattedrale di Ani, ecc. Cfr. Catalogo *Architettura Medievale armena*, cit., figg. 18, 30-31, 68-69, 75.

([23]) Non va, comunque, dimenticato che l'Armenia fu provincia bizantina fino al VII secolo, venne poi invasa dagli Omayadi e divenne campo di scontri tra Arabi e Bizantini. Nel IX secolo la regione divenne indipendente e s'iniziò così una vera e propria rinascita culturale ed artistica che terminò nell'XI secolo con la fine dell'indipendenza a causa della invasione turca.

nianze che, tuttavia, certamente esistettero e di cui Caorle — tra le prime in Occidente — agli inizi dell'XI secolo raccolse l'eredità. Che in Grecia questi arconi abbiano potuto trovar impiego sulle absidi prima del XII secolo non sembra improbabile data l'esistenza di archi simili su tamburi (S. Irene a Costantinopoli, VIII sec.) e su muri esterni (Panaghia tōn Chalkeon a Salonicco, 1028). E' perciò probabile che questo motivo decorativo, nato in Armenia, sia giunto nell'Impero bizantino e di qui abbia raggiunto la laguna veneta ed anche altre zone del Mediterraneo ([24]). L'intensità dei rapporti commerciali e culturali tra Venezia e Bisanzio, poi, verrebbe ad avallare questa ipotesi.

Quando questi arconi siano stati adottati per la prima volta nella nostra zona non può essere detto con certezza dati i pochi esempi antichi tuttora esistenti, tuttavia la chiesa patavina di Santa Sofia, attribuita al IX secolo, come ho detto prima, relativamente alla parte inferiore dell'abside, ci testimonia quest'uso in quel secolo (di più antico nulla rimane), perciò vien fatto di pensare che l'adozione risalga proprio a quell'epoca. Anche a Caorle possiamo prevedere una più antica fase della basilica da riferire al IX secolo — almeno a giudicare dai numerosi frammenti di plutei che tuttora si conoscono ([25]). Nulla vieta, allora, di supporre che anche la chiesa del IX, su cui

([24]) Il motivo degli arconi ciechi a doppia ghiera sulle absidi si diffuse anche nella penisola iberica; si vedano a questo proposito gli studi del medievalista catalano J. PUIG I CADAFALCH.

([25]) Forse si potrebbe pensare anche ad una fase paleocristiana, testimoniata, tuttavia, da un solo frammento, ora perduto, della base di un ambone ritrovato sotto la prima colonna sinistra a partire dall'altar maggiore; non ritengo, però, che quest'unico elemento sia sufficiente per attestare una simile fase. Anche le notizie sul catalogo episcopale di Caorle cominciano con il nome del vescovo Leone, nominato in lettere papali dell'876 e dell'877. Cfr. P.B. GAMS, *Series Episcoporum ecclesiae catholicae*, Graz rist. 1957, p. 780; R. CESSI, *Venezia Ducale*, I, Venezia 1963, p. 47; G. MUSOLINO, *Storia di Caorle*, Venezia 1967, p. 304 e ss.

venne ricostruita quella dell'XI, presentasse tale tipo di arconi. Si potrebbe perciò pensare ad una continuità culturale ed artistica fra IX e XI secolo.

Un altro elemento molto caratteristico dell'architettura del duomo di Caorle è quello dell'alternanza di colonne e pilastri cruciformi (fig. 5-6) con un ritmo che potremmo chiamare « trocaico » (uno a uno). In questo senso il duomo caprulano costituisce un *unicum* nell'architettura dell'Italia settentrionale nell'XI secolo. Quest'alternanza sarà molto frequente nella successiva architettura romanica, in cui, tuttavia, i pilastri hanno la funzione di sostegno delle volte. A Caorle, invece, tale modulo è struttivamente immotivato poiché la copertura è a capriate e non vi sono archi trasversi. I pilastri, inoltre, sono cruciformi — costituiti da un parallelepipedo con una lesena verso la navata laterale ed una verso la navata centrale —, il risultato dato dall'unione dell'arco e del pilastro è molto raffinato ed armonioso poiché la doppia ghiera dell'arco continua in quella del pilastro. Si tratta certamente di una scelta d'armonia, di un'attenzione ai particolari che ribadisce, a mio avviso, la necessità d'ipotizzare la presenza di una bottega di raffinata cultura e dunque di una bottega di cultura bizantina.

Ma ritorniamo all'alternanza dei sostegni. L'origine di questo tipo è problematica. Nulla di simile, infatti, si ritrova agli inizi dell'XI secolo né in area veneta né a Ravenna né in Occidente, eccezion fatta per alcuni esempi sassoni e per S. Maria in Cosmedin a Roma, nella quale, tuttavia, il tipo di alternanza è più bizantino che a Caorle (serie di tre colonne fra i pilastri). Colonne e pilastri della basilica di Caorle hanno ugual funzione portante, mentre nelle chiese bizantine — nella maggioranza dei casi a pianta centrale — i pilastri, molto più massicci, hanno funzione portante primaria, le colonne quasi secondaria, di decorazione riempitiva fra strutture portanti.

Un unico esempio di basilica bizantina con colonne alternate a pilastri —due pilastri di mattoni che formano gruppi di tre, quattro e tre colonne — si è conservato fino ai giorni

nostri: si tratta del San Demetrio di Salonicco ([26]). Interessanti a questo proposito sono le osservazioni dell'Adam su San Ciriaco a Gernrode in Sassonia (X sec.): « ...un motivo che qui affiora — l'alternarsi dei sostegni — è di chiara derivazione bizantina, da Salonicco (San Demetrio)... Nel ritmo conferito alle premesse bizantine, Gernrode compie un passo decisivo, ponendosi come antesignana dell'architettura dell'XI secolo, nella quale, poi, risulta pienamente diffuso l'alternarsi dei sostegni eteromorfi » ([27]). Se esistette una basilica bizantina con tale tipologia non è escluso che ne siano esistite delle altre anche più simili a quella di Caorle. Non va tuttavia dimenticato che a Bisanzio la pianta basilicale venne ben presto trascurata a vantaggio della pianta centrale. Può essere, comunque, accettato il fatto che il San Demetrio abbia influenzato il San Ciriaco di Gernrode e che questo a sua volta sia stato ispiratore di altre chiese ottoniane. La basilica tessalonicense potrebbe essere stata tenuta presente anche a Caorle, ma potrebbe anche darsi che il motivo dalla Sassonia fosse rimbalzato a Caorle. Propenderei, tuttavia, per un diretto influsso bizantino, poiché questa tipologia nell'Impero ottoniano è circoscritta e limitata a soli quattro esempi, tra la fine del X e gli inizi dell'XI secolo: S. Ciriaco a Gernrode, S. Michele a Hildesheim, S. Lucio a Werden e la chiesa capitolare di Zyfflich ([28]).

Non esistono edifici con colonne alternate a pilastri in zone vicine a Caorle in questo periodo ed anche se la mancanza di una diffusione di questo motivo in Occidente non è sufficiente per negare la possibilità di un influsso ottoniano a Caorle, tuttavia contribuisce a metterla seriamente in dubbio. Di conseguenza mi pare più probabile che si possa pensare ad un influsso bizantino, reinterpretato però. In area bizantina, infatti,

([26]) W.F. VOLBACH-M. HIRMER, *Arte paleocristiana*, Firenze 1958, fig. 215, scheda pp. 104-106.

([27]) E. ADAM, *Preromanico e Romanico*, Milano 1973, p. 51.

([28]) F. OSWALD-L. SCHAEFER-H.R. SENNHAUSER, *Vorromanische Kirchenbauten*, München 1966, pp. 98, 119, 371, 398.

il ritmo binario (uno a uno) praticamente non esiste, in genere fra i pilastri vi sono due o più colonne. Di reinterpretazione si potrebbe parlare se il nostro duomo fosse stato influenzato da un edificio del tipo del San Demetrio, se invece lo fu da un edificio a pianta centrale, allora sarebbe meglio parlare di « decontestualizzazione », intendendo con questo termine l'appropriazione di un motivo e la sua rielaborazione in funzione dell'uso in un diverso contesto, qualcosa di più, insomma, di una semplice rielaborazione. Leggendo, perciò, i sostegni caprulani in questa chiave, risulta che qui alcuni elementi presenti in chiese bizantine (colonne e pilastri) sono stati presi, inseriti in un contesto locale tradizionale (pianta basilicale) e resi funzionali nell'edificio da costruire, modificandoli, perciò, rispetto ai modelli a monte, con la riduzione del loro volume.

Quanto alla motivazione della scelta dell'alternanza uno a uno, penso si possa spiegare con l'abitudine, comune nell'alto Adriatico, al ritmo « trocaico », riscontrabile, ad esempio, già a Grado in S. Eufemia, dove una colonna sì ed una no hanno una parasta che sale verso l'alto. Quest'uso persistette in interpretazioni diverse (Sesto al Reghena, Duomo di Zara) e si diffuse (S. Zeno a Verona, SS. Felice e Fortunato a Vicenza, ecc.).

Nel duomo di Caorle, insomma, portati bizantini vengono rielaborati in chiave personale da artisti di cultura veneto-bizantina, come dimostrano proprio i sostegni eteromorfi in cui si fondono elementi locali e bizantini.

Anche il tipo particolare di pilastri crea non pochi problemi; si tratta, infatti, di elementi a sezione cruciforme, costituiti da un parallelepipedo a cui vengono addossate due lesene, una verso Nord e una verso Sud. Come ho più sopra notato, la parasta dei pilastri continua la doppia ghiera degli archi. I due elementi di questa combinazione di solito si ritrovano impiegati separatamente, cioè o i pilastri cruciformi (San Vittore di Ravenna ([29])) o gli archi a doppia ghiera (San Giovanni Decol-

([29]) I pilastri di S. Vittore non sono proprio cruciformi; essi, infatti, presentano una parasta solo verso la navata laterale, parasta che fornisce

lato a Venezia), solo a Caorle vi sono tanto la doppia ghiera che i pilastri cruciformi.

Esempi stilisticamente simili a quelli caprulani sono recuperabili solamente in Armenia (Basilica di Tsitsernakavank, V-VI sec., chiesa di S. Ejmiacin a Soradir, VI-VII sec., ecc. ([30])). L'unica differenza sta nell'impiego dei materiali: in Armenia la pietra, a Caorle il mattone.

* * *

Non è mia intenzione trattare qui in maniera approfondita dei capitelli e dell'imposte o pulvini niellati del duomo di Caorle, tuttavia, dato il loro estremo interesse vorrei fare alcune brevi considerazioni.

Va detto, innanzitutto, che questi elementi architettonici sono stati studiati sì, ma marginalmente, e solo per istituire dei confronti con altri capitelli e imposte altoadriatici, da ben pochi studiosi ([31]), mentre meritano un esame accurato e puntuale per la loro pregevole esecuzione.

Le imposte presentano un motivo niellato a « foglie di fagiolo », contenenti palmette, che s'alternano in posizione invertita (figg. 8, 9, 10, 11). In talune imposte il fregio niellato

appoggio alle catene della soffittatura. Su S. Vittore esistono controverse datazioni, cfr. G. Galassi, *Roma o Bisanzio*, cit., II, p. 399; M. Mazzotti, *La basilica di S. Vittore in Ravenna*, « CARB », 1959, II, pp. 175-190; R. Farioli, *Ravenna paleocristiana scomparsa*, « FR », 83, giugno 1961, pp. 16-19; S. Bettini, *L'architettura esarcale,* « Bollettino C.I.S.A. A. Palladio », VIII (1966), II, p. 188. Pare, comunque, certo che S. Vittore non sia tanto antico quanto taluni avrebbero voluto, ma databile intorno all'XI secolo.

([30]) Catalogo *Architettura medievale armena*, cit., figg. 14-15.

([31]) Il primo ad occuparsi dei capitelli del duomo di Caorle fu R. Cattaneo (*L'Architettura*..., cit., p. 290) il quale vi ravvisò la mano di un « greco maestro »; successivamente S. Bettini (*Padova*..., cit., p. 258) mise a confronto le imposte e le cornici niellate di Caorle con quelle esistenti nella chiesa di S. Sofia a Padova; è tuttavia H. Buchwald (*The carved stone*..., cit.; *Eleventh century*..., cit.) lo studioso che tratta più ampiamente di questo aspetto della basilica caprulana.

è più minuto che in altre, ma il tipo di palmetta sostanzialmente non cambia.

Non posso ora dilungarmi in confronti e riferimenti, peraltro necessari ([32]); dirò solamente che, a mio avviso, quest'uso decorativo è di diretta influenza bizantina. Pochi sono gli esempi simili ai nostri che si riscontrano nella zona altoadriatica ([33]) e sono, inoltre, a parte quelli patavini, successivi ai caprulani (attribuibili alla prima metà dell'XI secolo).

Per trovare altri motivi niellati, avvicinabili stilisticamente e iconograficamente ai nostri, è necessario spingersi fino in Grecia e precisamente nel Katholikon di Osios Loukas in Focide (inizi XI sec.), dove, tuttavia, vi sono palmette ben più elaborate e raffinate. Questo è, per ora, l'unico esempio di poco antecedente a Caorle che io conosca; infatti le cornici di Daphnì, ad esempio ([34]), sono troppo tarde (1100 ca) per esserci utili. Confermano, comunque, la continuità dell'impiego di un simile motivo.

In definitiva penso che a monte delle nostre imposte siano da ricordare non solo i capitelli « a trina » di S. Sofia di Costantinopoli, ma anche le travi (VI sec.) in legno della galleria occidentale della stessa chiesa ([35]). I capitelli e le travi di S. Sofia partecipano del medesimo gusto coloristico bizantino; colorismo che continua lungo i secoli in tutte le aree d'influenza bizantina (raggiungendo l'apice nel periodo iconoclasta ed esprimendosi in marmi, avori, stucchi, metalli, ecc.) e che nell'XI secolo si manifesta anche nelle imposte caprulane. Penso che questo sia il « filo » da seguire per quanto riguarda il gusto per una certa

([32]) Di quest'argomento ho trattato ampiamente nella mia tesi di laurea citata in una precedente nota.

([33]) Cfr. H. Buchwald, *The carved stone...*, cit.

([34]) Cfr. W.F. Volbach-J. Lafontaine Dosogne, *Byzanz und der christliche Osten*, « Propyläen Kunstgeschichte », III, Berlin 1968, fig. 18.

([35]) C.D. Sheppard, *A radiocarbon date for wooden tie beams in the west gallery of St. Sophia, Istambul*, in « Dumbarton Oaks Papers », XIX (1965), pp. 237-240.

alternanza di chiari e di scuri. Dell'uso del niello nel contesto culturale altoadriatico non è possibile trattare in due parole, poiché non è un problema facile; mi riprometto, comunque, di farlo in altra occasione. Anticiperò qui solamente le conclusioni: gli artefici degli abaci caprulani avevano, a mio parere, un'impostazione tecnica e culturale bizantina derivata loro dalle botteghe avviate nel Veneto da artisti provenienti da Bisanzio.

Anche per i capitelli (figg. 7, 8, 9, 10, 11), definiti, dal Buchwald « corinzi a palmette » ([36]), si può parlare d'influsso bizantino.

Il Cattaneo ([37]) rileva l'analogia tra i capitelli di Caorle e quelli della chiesa di S. Giovanni Decollato (1007) e di questi ultimi con quelli di S. Eufemia alla Giudecca (983) in Venezia. Avremmo, dunque, la seguente linea di sviluppo: S. Eufemia-S. Giovanni Decollato-Duomo di Caorle. Non mi consta esistano altri esempi antecedenti in area veneta; altrove sì, e sono quelli, proposti dal Buchwald ([38]), della Theotokos e del Katholikon di Osios Loukas, che presentano « palmette » simili a quelle di Caorle, ma sono stilisticamente più fini.

In conclusione si ritrovano capitelli con i quali istituire validi confronti con i « nostri » sia in area altoadriatica che in Grecia, e tutti appartengono alla prima metà dell'XI secolo. Si può dunque pensare ad una comune *koinè* artistica e culturale; una cultura insomma di matrice greco-bizantina, d'altronde normale in una zona come l'alto Adriatico non più bizantina, ma pur sempre in stretto contatto commerciale ed artistico con l'Impero bizantino.

* * *

([36]) H. BUCHWALD, *Eleventh century*..., cit. Quanto ai tipi dei capitelli diciamo così « paracorinzi » caprulani va ricordato che non sono tutti uguali: si possono, infatti, suddividere sostanzialmente in tre tipi, che però presentano sempre palmette più o meno variate, e che sono certo attribuibili per la tecnica e lo stile alla stessa bottega.

([37]) R. CATTANEO, *L'architettura*..., cit., p. 290.

([38]) H. BUCHWALD, *Eleventh century*..., cit.

Per completare questo breve studio dell'architettura della basilica di Caorle manca l'esame del campanile (fig. 1), unica parte architettonica ritenuta finora più degna di nota da parte degli studiosi ([39]). Si tratta, infatti, di un notevole esempio di campanile cilindrico costruito in laterizio, eccetto la base che è di grossi conci di pietra. Questa base è irregolare poiché manca completamente per un tratto di circonferenza di circa 5 metri ([40]). La canna, suddivisa in ripiani da cornici a dentelli e a denti di lupo, presenta varie aperture: bifore, monofore, una falsa loggetta (figg. 12-13) — costituita da piccoli archi poggianti su colonnine con capitelli a stampella — in cui le finestre cieche si alternano ad altre aperte, poi di nuovo monofore ed infine le bifore della cella campanaria. La copertura, poggiante su di un tamburo cilindrico di minor diametro della canna, è a cuspide conica.

Il primo problema che sorge è creato dalla base assolutamente insolita. Non si vede, infatti, il motivo della sua incompletezza, che non mi pare sia imputabile all'esaurimento delle pietre a disposizione, poiché, di norma, nell'innalzamento di una struttura di questo tipo si procede in tondo. La minor forza di sostegno dei mattoni rispetto alle pietre costrinse i costruttori ad adottare un arco di scarico dalla parte priva di base di pietra. Tutto ciò, più che ad una scelta costruttiva irragionevole, fa pensare all'utilizzazione di una struttura muraria circolare semidiroccata oppure ad una base volutamente costruita in questo

([39]) G. Fiocco, *L'arte esarcale lungo le lagune di Venezia*, « Atti Ven. », XCVII (1937-38), II, p. 597; Id., *Venezia esarcale e Torcello*, « Torcello », Venezia 1940, p. 160; Id., *L'architettura esarcale di Aquileia*, cit., p. 11; Id., *Da Ravenna ad Aquileia. Contributo alla storia dei campanili cilindrici*, in *Studi Aquileiesi*, Aquileia 1953, p. 377; P.A. Scarpa Bonazza, « Palladio », cit., p. 133 e in « Atti di Spoleto », cit., p. 288; Id., presentazione a A. Capitanio, *La cattedrale di Caorle*, cit., p. 367; G. Galassi, *Roma o Bisanzio*, cit., II, p. 416; F. Forlati, in *Storia di Venezia*, Venezia 1958, II, p. 664.

([40]) Misure del campanile: altezza m 48 ca, diametro m 6,50 ca, distanza dal duomo m 5,40 ca.

modo in funzione protettiva contro la corrosione della salsedine e quindi costruita solo dalla parte del mare. Disponendo di una quantità limitata di pietre e dovendo innalzare una base alta il più possibile, per una protezione più efficace, è logico sacrificare la parte meno esposta, cioè quella a Nord. Questa seconda ipotesi, che giustifica quanto la prima la presenza dell'arco di scarico, mi sembra tuttavia meno logica, anche perché non mi risulta adottata in altre sedi. Di conseguenza propendo per la prima ipotesi.

Forse prima del campanile vi fu una torre di guardia o una torre farea d'epoca romana o altomedioevale ([41]), i cui resti vennero utilizzati per la base, sopperendo alla mancanza di materiali nella parte nord con mattoni.

Caorle fu stazione romana, porto e scalo di merci della città di Concordia, come Grado lo fu di Aquileia e Classe di Ravenna ([42]). Plinio il Vecchio, inoltre, indubbiamente riferendosi a Caorle scrive: « ...flumen Liquentia ex montibus Opiterginis et portus eodem nomine, colonia Concordia... » ([43]). La certezza dell'esistenza di un insediamento romano a Caorle è poi confermata, oltre che dalla tipica struttura urbana ad accampamento ([44]), dal ritrovamento di resti di monumenti e di iscrizioni romani ([45]).

([41]) L'ipotesi dell'esistenza di un *Westwerk* mi pare un po' audace, ma ciò nonostante da segnalare. Anche nell'Italia settentrionale, infatti, esistettero *Westwerke* e torri laterali in zone, però, sottoposte all'influsso dell'architettura ottoniana; si pensi al S. Abondio di Como o al S. Lorenzo di Verona. Per quanto riguarda Caorle mi pare, tuttavia, che se fosse esistito un *Westwerk* si sarebbe conservata traccia anche dell'altra torre.

([42]) G. Brusin-P.L. Zovatto, *Monumenti romani e cristiani di Julia Concordia*, Pordenone 1960, pp. 153-154, n. 5.

([43]) Plinio, *Naturalis Historia,* III, 18, 126. Sulle origini più o meno leggendarie di Caorle cfr. T. Bottani, *Saggio*..., cit., pp. 144 ss.; R. Cessi (a cura di), *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum*, Roma 1933, passim; G. Musolino, *Storia di Caorle*, Venezia 1967, pp. 37 ss.

([44]) Dall'osservazione delle piante di Caorle, riportate dal Bottani (*Saggio*..., cit.), e della pianta attuale si nota la struttura a *castrum* del

Accettare, dunque, la preesistenza di questa base cilindrica non significa, tuttavia, esserne necessariamente condizionati, perché se nella zona lagunare non vi fosse stata l'abitudine di costruire anche strutture di tal fatta, non penso si sarebbe utilizzata tale base. Che tale tradizione — oggi pressoché priva di testimonianze — sia tuttavia esistita in area veneta è stato ormai dimostrato ([46]): ne fanno fede le incisioni dell'isoletta di S. Secondo a Venezia del Coronelli e del de' Barbari e il campanile ancora esistente della chiesa di S. Elena a Tessera, più antico di quello di Caorle.

La torre campanaria caprulana s'inserisce, perciò, in una tradizione locale che certamente prese le mosse da Ravenna. Il nostro campanile, tuttavia, si discosta di molto dagli esempi ravennati (S. Agata, S. Apollinare in Classe, ecc.) per la diversa disposizione ritmica delle aperture. Prendiamo, ad esempio, il campanile di Pomposa, che pur non essendo cilindrico è tuttavia emblematico nell'uso *in crescendo* dal basso verso l'alto delle aperture — dalle monofore alle quadrifore —, e istituiamo un confronto con quello di Caorle. Qui il ritmo è sincopato: va *in crescendo* dalla monofora alle quattro bifore, *in calando* da queste alle otto monofore per poi « esplodere » nel *fortissimo* della loggetta, va poi di nuovo *in calando* (monofore sopra la loggetta) e infine si conclude nel *forte* delle grandi bifore della cella campanaria. Un ritmo completamente diverso da quello ravennate dunque, indice di differente « sensibilità » coloristica nelle due costruzioni: più « pittoricismo », nel senso di cromatismo, a Pomposa, più « colorismo », in senso riegliano ([47]), a Caorle.

La muratura del campanile caprulano è perciò, a mio pa-

centro storico. Su quest'argomento mi riprometto di ritornare in altra occasione.

([45]) Cfr. G. BRUSIN-P.L. ZOVATTO, *Monumenti...*, cit., c.s.

([46]) Cfr. scritti di G. FIOCCO e F. FORLATI, cit. alla nota 39.

([47]) A. RIEGL, *Arte tardoromana*, Torino 1959 (I ed., Wien 1901), pp. 59 ss.

rere, una delle più antiche testimonianze esistenti in area veneta di quel particolare colorismo che caratterizzerà l'architettura veneziana civile con le sue facciate « a trina ». Le bifore e soprattutto la loggetta, che hanno qui un valore decorativo e di alleggerimento della massa altrimenti incombente, sono il manifesto tangibile di questo colorismo di derivazione tardoromana ([48]), ma « ultimamente » giunto a Venezia ancora una volta da Bisanzio che lo aveva applicato in edifici civili (Grande Palazzo dei tempi di Teodosio; Tekfour Seraj, X-XII sec.).

Il processo di accoglimento di questa tipologia è a Caorle ancora agli inizi, ma per ciò stesso il campanile è, a mio avviso, una tappa fondamentale dell'evoluzione dell'architettura veneziana e veneta, che si va progressivamente staccando dalla tradizione locale e ravennate (p. es. Tessera) per costituirsi in una nuova espressione.

Quanto alla cuspide conica, essa venne eretta contemporaneamente al campanile; nella muratura, che si presenta omogenea, infatti, non esistono tracce di rimaneggiamenti ([49]). L'esistenza di torri cuspidate è testimoniata in miniature e avori (p. es. Salterio Aureo di San Gallo, formella con S. Marco della cattedra patriarcale di Grado ([50]), di conseguenza non è necessario supporre la cuspide più tarda e addirittura romanica.

Un elemento per poter attribuire il campanile ad un momento cronologicamente diverso da quello di costruzione della basilica, comunque intorno alla metà dell'XI secolo, è dato, a mio avviso, dal colore del laterizio. I mattoni del campanile, infatti, hanno una tinta più rosata rispetto a quella ocra del duomo. Questo fatto ci dice che il materiale usato fu di un'altra cotta di quello della basilica; lo stile diverso, poi — si pensi al differente senso coloristico della facciata e della torre campanaria — imputabile probabilmente a due officine distinte, fa pen-

([48]) IBIDEM.
([49]) Cfr. P.A. SCARPA BONAZZA, in « Palladio », cit., p. 133.
([50]) S. TAVANO, *Aquileia Cristiana*, « AAAd » III, Udine 1972, fig. p. 16.

sare a due successive fasi costruttive del complesso. Non penso, infatti, che due officine possano aver lavorato contemporaneamente, ma semmai in momenti successivi. Comunque i maestri che eressero il campanile cercarono di armonizzarlo al duomo, ripetendo, nelle bifore della cella campanaria, le doppie ghiere del duomo.

Anche nel campanile, dunque, come nelle altre parti qui esaminate, si nota quanto il complesso caprulano per un verso si riallacci a tradizioni diverse e per un altro se ne distacchi dando l'avvio alla nuova arte veneziana e veneta, che si esprimerà nella pienezza del suo rinnovato linguaggio dal San Marco contariniano (1063-85 ca) in poi.

Il duomo ed il campanile di Caorle meritano, perciò, di essere esaminati attentamente, poiché, in quanto momento significativo di un'arte in evoluzione, sono indispensabili per poter comprendere e storicizzare un fenomeno come il San Marco, che, come ogni manifestazione artistica, non nasce dal nulla, ma è il frutto di un complesso di fatti artistici, culturali, politici, economici e sociali il cui studio è basilare per una corretta comprensione dell'opera d'arte ([51]).

([51]) Non ho qui potuto trattare, anche per ragioni di spazio, di questi fatti, di cui ho tuttavia scritto nella mia tesi di laurea (cfr. nota 3), mi riprometto, però, di farlo in altra occasione.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE PIU' USATE

AA: Archäologischer Anzeiger
AAAd: Antichità Altoadriatiche
ABV: J.D. Beazley, Attic Black-figure Vase-painters, Oxford 1956
ActaA: Acta Archaeologica
AEpigr: L'Année épigraphique
AJA: American Journal of Archaeology
AN: Aquileia Nostra
AnatSt: Anatolian Studies
AntCl: L'Antiquité classique
ArchCl: Archeologia classica
ArchJ: Archaeological Journal
ARV^1: J.D. Beazley, Red-figure Vase-painters, I ed., Oxford 1942
ARV^2: Id., Red-figure Vase-painters, II ed., Oxford 1963
Atti CESDIR: Atti del Centro Studi e Documentazione sull'Italia Romana
BABesch: Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering der Kennis van de Antike Beschaving
BAC: Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et archéologiques
BAncLit: Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne
BArchAlex: Bulletin de la Société Royale d'Archéologie-Alexandrie
BCH: Bulletin de correspondance hellénique
BdA: Bollettino d'Arte
BIE: Bulletin de l'Institut d'Egypte
BIFAO: Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale
BSR: British School of Archaeology at Rome, Papers
CCSG: Corpus Scriptorum Christianorum Series Graeca
CCSL: Corpus Scriptorum Christianorum Series Latina
CIL: Corpus Inscriptionum Latinarum
CRAI: Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres
CVA: Corpus Vasorum Antiquorum
EPRO: Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain
GCS: Die griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
ILS: Dessau, Inscriptiones Latinae Selectae
JHS: Journal of Hellenic Studies
JOAI: Jahreshefte des oesterreichischen archäologischen Instituts
JRS: Journal of Roman Studies
JThS: Journal of Theological Studies
MEFRA: Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome
Migne PG: Migne, Patrologia Graeca
Migne PL: Migne, Patrologia Latina
MélUSJ: Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beyrouth
MonPiot: Monuments et mémoires publ. par l'Académie des inscriptions et belles lettres, Fondation Piot
NS: Notizie degli Scavi
OR: Oriens Antiquus
RA: Revue archéologique
REAug: Revue des Études Augustiniennes
RE: Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft
RHE: Revue de l'histoire ecclésiastique
RHR: Revue de l'histoire des religions
RIASA: Rivista dell'Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte
RM: Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung
RömQ: Römische Quartalschrift
RSI: Rivista Storica Italiana
RStLig: Rivista di Studi Liguri
SC: Sources Chrétiennes
SDHI: Studia et Documenta Historiae et Iuris
SMEA: Studi Micenei ed Egeo Anatolici
StEtr: Studi Etruschi